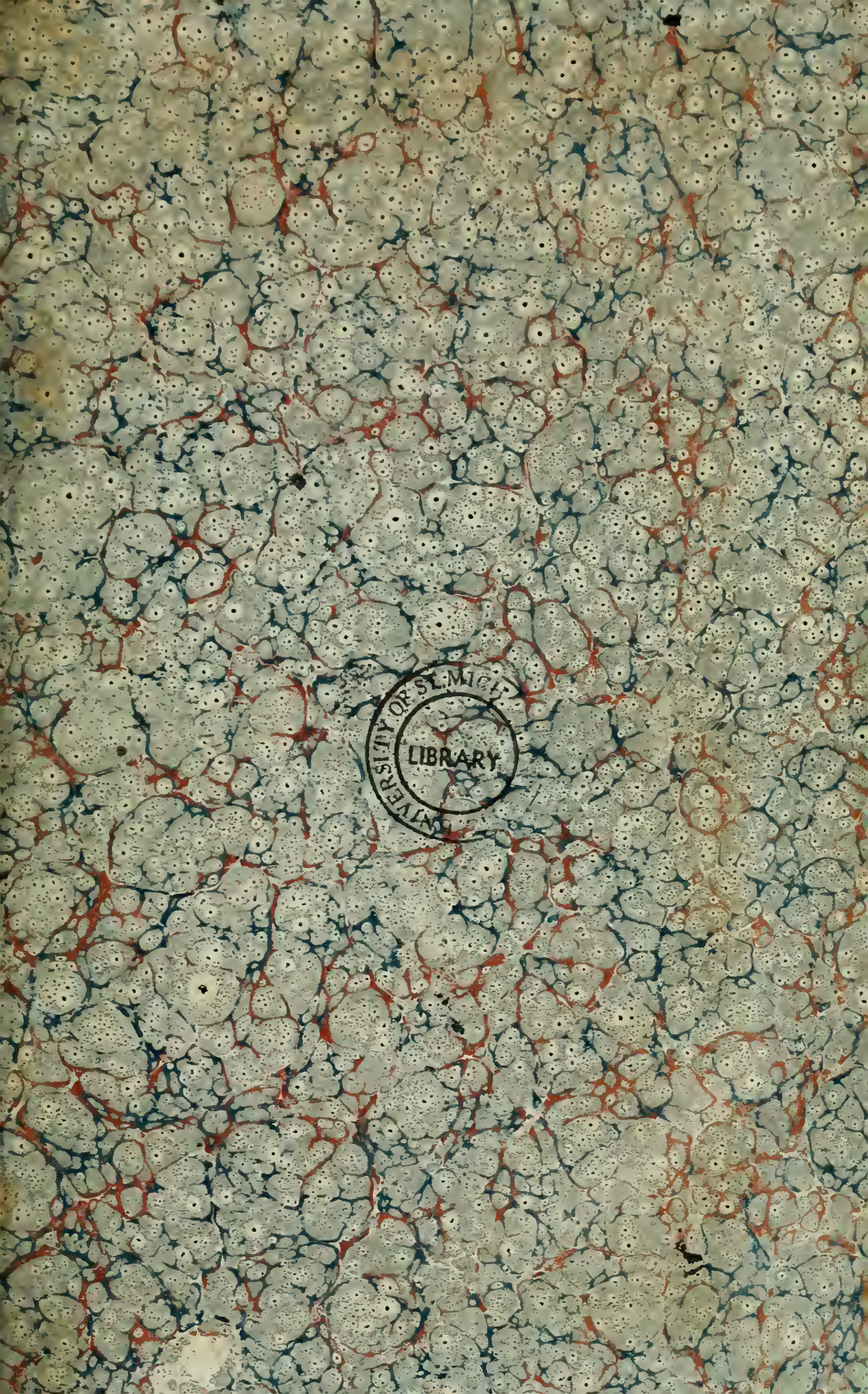

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01884793 9




UNIVERSITY OF ST. MICH
LIBRARY

LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

TYPOGRAPHIE DE CH. LAHURE ET Cie
Imprimeurs du Sénat et de la Cour de Cassation
rue de Vaugirard, 9

LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR CHARLES JOURDAIN
Agrégé des Facultés des lettres
Chef de division au ministère de l'Instruction publique et des Cultes

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT IMPÉRIAL DE FRANCE

(Académie des Sciences morales et politiques)

Veritatis et sobrietatis verba.
Act. Apost., XXVI, 25.

TOME SECOND

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14

1858

LIVRE DEUXIÈME

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

DE SAINT THOMAS D'AQUIN

LIVRE DEUXIÈME.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE PREMIER.

PREMIERS DÉVELOPPEMENTS DE LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

I. Immense renommée de saint Thomas. Ses premiers disciples. Ses émules. — II. Gilles de Rome. — III. Henri de Gand. — IV. Mouvements divers des écoles. Sentence de 1276. Agitation qu'elle produit chez les dominicains. Les chapitres généraux de l'ordre se prononcent pour la doctrine de saint Thomas.

I

La plupart des écrivains qui se sont acquis un nom dans la philosophie et dans les sciences, ont vu se former à côté d'eux un groupe d'élèves qui mettaient leur ambition à servir la gloire du maître, soit en recueillant pour lui des matériaux, soit en révisant ou en complétant ses propres ouvrages. Issu d'un sang royal et doué de qualités éminentes que sa piété rehaussait, saint Thomas rassemblait en sa personne les avantages qui captivent le plus les hommes Au fond du cloître, il vécut entouré

d'hommages. Ses premiers disciples furent les compagnons de sa solitude, quelques frères de l'ordre de Saint-Dominique, témoins habituels de ses méditations, que l'humilité chrétienne, jointe à la discipline du cloître, disposait à l'obéissance et au dévouement. Il trouva en eux des auxiliaires dociles qui l'écoutaient avidement, et qui s'étant pénétrés de sa pensée, l'aidaient dans la composition de ses ouvrages, recueillaient ses leçons et quelquefois se chargeaient de les mettre en ordre pour être publiées. Le premier livre des Commentaires sur le traité de l'âme qui portent le nom du docteur Angélique, paraît avoir été rédigé d'après son enseignement oral, par F. Reginald de Piperno, qui fit le même travail pour l'explication de l'évangile selon saint Jean, et d'une partie des épîtres de saint Paul[1]. Le cardinal Hannibal de Hannibaldis, qui fut dominicain avant de recevoir la pourpre, est l'auteur de l'abrégé du Commentaire sur le *Maître des sentences*, qui se lit dans toutes les éditions, à la suite de cet important ouvrage[2]. Pierre d'Andria, depuis évêque de Vico-Equense, dans le royaume de Naples, avait travaillé au Commentaire sur l'évangile de saint Mathieu[3]. Ces productions, malgré leur valeur incontestable, n'égalent pas, il est vrai, la *Somme de théologie*,

1. *Script. Ord. Prædic.*, I, p. 382; D. Thomæ, Opp., edit. Rubeis, t. III, adm. præv., t. VI, *ibid.*
2. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 261 et sqq.
3. *Ibid*. I, p. 532; Ughelli, *Italia sacra*, t. VI, p. 632.

et elles ont contribué dans une proportion beaucoup moindre à la renommée de saint Thomas; mais la part que des plumes étrangères y ont prise est d'autant plus remarquable. N'est-elle pas la preuve éclatante du prestige qui entourait le saint docteur, et de l'immense autorité dont il jouissait parmi les membres de son ordre?

Le plus illustre des disciples que saint Thomas ait eus de son vivant, parmi les dominicains, c'est Pierre de Tarentaise, qui après avoir étudié et enseigné avec beaucoup de succès la théologie dans les écoles de Paris, fut successivement provincial de l'ordre, archevêque de Lyon et primat des Gaules, et pape sous le nom d'Innocent V. Il mourut cinq mois après son élévation, le 22 juin 1276. Louis de Valladolid lui attribue des *Questions Quodlibétiques*, et Laurent Pignon, divers opuscules *De l'unité de la forme*, *De la matière du ciel*, *De l'éternité du monde*, *De l'entendement et de la volonté*[1]. Mais tous ces ouvrages, s'ils ont existé, sont perdus, et le seul témoignage que nous possédions aujourd'hui du savoir philosophique et théologique de Pierre de Tarentaise, est son Commentaire sur le *Maître des sentences*[2]. Ce n'était pas sans doute un personnage d'un mérite ordinaire que celui dont la carrière s'acheva sur le

1. *Script. ord. Prædic.*, I, p. 353; *Hist. litt. de la France*, t. XIX, p. 317 et suiv.

2. *Petri de Tarentasia Commentarii in IV Libros sententiarum*, Tholosæ, 1652, in-fol., 4 vol.

trône pontifical, après avoir commencé dans l'obscurité du cloître. Mais chez Pierre de Tarentaise, le sens pratique et la force d'âme, nécessaires pour gouverner les hommes, l'emportaient sur les qualités spéculatives et philosophiques. En général, il adopte les opinions de saint Thomas, qu'il avait eu pour maître et dont il cultiva toute sa vie l'amitié ; il le suit pour ainsi dire pas à pas, et Échard a pu dire avec une parfaite exactitude que son Commentaire sur Pierre Lombard n'était que l'abrégé de celui du docteur Angélique[1]. L'ouvrage, grâce au nom vénéré de l'auteur, n'en obtint pas moins un long succès, attesté par le grand nombre des manuscrits connus ; il ne fut pas sans autorité dans les controverses théologiques qui ont agité la dernière période du moyen âge.

Mais l'influence de saint Thomas comme philosophe et comme théologien n'avait pas été renfermée dans l'intérieur des maisons de l'ordre de Saint-Dominique. Comme sa vie s'était passée presque tout entière à enseigner dans plusieurs villes de France et d'Italie, et surtout à Paris, ce centre brillant de la chrétienté, il avait eu de nombreux auditeurs venus de toutes les parties de l'Europe, qui répandirent sa renommée et ses ouvrages, au sein des universités et parmi les ordres religieux. Veut-on juger de l'immense autorité

1. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 353 : « Quod opus illud est et non aliud in quo dicitur doctrinam D. Thomæ in compendium redegisse. »

qu'il avait acquise? Il faut lire la lettre que l'Université de Paris adressait à l'occasion de sa mort, aux provinciaux de l'ordre des Frères prêcheurs, réunis à Lyon en chapitre général. Quels efforts les maîtres séculiers n'avaient-ils pas faits pour résister à l'établissement des religieux mendiants! Ces luttes opiniâtres venaient à peine de cesser, les passions qu'elles avaient excitées n'étaient pas encore éteintes, lorsque saint Thomas fut enlevé par un coup prématuré. Cependant sa mort laissait un si grand vide, que faisant trêve à de vieilles rancunes, l'Université de Paris n'hésita pas à rendre un public hommage au génie de l'homme illustre qui avait figuré parmi ses adversaires. On peut regretter qu'elle n'ait pas mieux évité la pompe déclamatoire et le mauvais goût du siècle; mais sous l'emphase des paroles, quel profond et sincère enthousiasme!

« Consternés de la perte immense que l'Église vient de faire, et qui jette l'école de Paris dans la plus cruelle affliction, nous avons voulu, écrit le recteur au nom de tous les maîtres, unir en ce jour nos gémissements et nos trop justes pleurs. Qui nous donnera la voix et les lamentations de Jérémie pour peindre la stupeur incroyable qui a d'abord saisi tous les esprits, et la douleur qui a pénétré au plus profond de nos cœurs? A peine pouvons-nous parler du coup qui nous frappe; l'attachement et l'amour

1. Du Boulay, *Hist. Acad. Paris*, t. III, p. 408; Oudin, *De Script. Ecclesiasticis*, t. III, col. 364 et sq.

compprimeraient nos paroles, si notre douloureuse angoisse ne nous pressait de dire que, d'après la renommée publique et des relations trop certaines, le vénérable docteur et frère Thomas d'Aquin a été rappelé de cette terre. Comment pénétrer par quelle vue secrète la divine Providence a permis que cette étoile du matin, qui jetait un si grand éclat dans le monde, ou pour mieux dire que ce soleil lumineux qui présidait au jour, ait sitôt retiré ses rayons? Il serait déraisonnable de penser que sa splendeur s'est éteinte, ou qu'elle a souffert une éclipse, alors qu'elle a cessé d'éclairer l'Église. Nous n'ignorons pas que le Créateur n'avait donné au monde ce grand docteur, par un effet particulier de sa bonté, que pour un temps; et cependant, s'il est permis de s'appuyer sur l'autorité des anciens philosophes, la sagesse divine semblait l'avoir placé ici-bas pour expliquer les prodiges les plus obscurs de la nature. »

Il serait intéressant de placer saint Thomas en face de ses contemporains, les uns maîtres séculiers de l'Université de Paris, les autres engagés comme lui dans un ordre monastique; de suivre la trace de son enseignement dans leurs ouvrages, et de mesurer avec précision l'influence qu'il a exercée sur le mouvement philosophique et religieux du XIIIe siècle. Mais pour recueillir tous les traits de ce tableau, il faudrait des recherches longues et minutieuses dont le résultat ne serait pas proportionné à la difficulté. Obligé de choisir dans un sujet aussi divers, nous

nous sommes proposé pour étude principale, deux personnages également célèbres dans l'Église et dans l'École; l'un, Gilles de Rome, qui paraît avoir été l'auditeur de saint Thomas; l'autre, Henri de Gand, qui fut son rival, sinon de gloire, au moins d'influence. Ils seront pour nous l'expression savante et éclairée de tout un groupe d'esprits graves, instruits, non dépourvus de force et d'originalité, qui sans accepter d'abord la suprématie philosophique du docteur Angélique, sans consentir à l'avouer pour chef, s'inspirèrent cependant de sa doctrine et subirent à des degrés divers, l'ascendant de son génie.

II

Ægidius ou Gilles de Rome, appelé aussi Gilles Colonna, Italien par le lieu de sa naissance et par sa famille, appartenait à l'ordre des Ermites de Saint-Augustin. Le renom qu'il s'était acquis par son enseignement dans l'Université de Paris, le fit désigner par le roi de France, Philippe le Hardi, pour être précepteur de son fils aîné, celui qui fut dans la suite Philippe le Bel. En 1295, le souverain pontife le promut au siége épiscopal de Bourges. Il est mort en 1316[1]. On lui doit des Commentaires sur quelques ouvrages

1. Du Boulay, *ibid.*, t. III, p. 671; Fabricius, *Biblioth. med. et inf. Latinit.*, t. I, p. 20; Franc. Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis scriptoribus*, Romæ, 1704, in-4, p. 20 et sq.; Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana historica*, Ingolstadii et Augustæ Vindelicorum, 1768, in-fol.

d'Aristote et sur le *Maître des Sentences*, des *Questions Quodlibétiques*, le traité célèbre du *Gouvernement des princes*, qu'il écrivit à la demande de son royal disciple et un grand nombre d'opuscules qui roulent sur la philosophie et la théologie. Sous le rapport du choix et de la distribution des matières, ces ouvrages ne diffèrent pas sensiblement de tous ceux de la même époque; seulement le style a peut-être un peu plus d'ampleur et d'abondance; la pensée du moins n'est pas emprisonnée constamment dans les formes arides du syllogisme.

Dans le procès de la canonisation de saint Thomas et dans la biographie écrite par Guillaume de Tocco[1], Gilles de Rome est représenté comme un fervent admirateur du saint docteur que durant treize années, dit-on, il avait eu pour maître. Faut-il conclure de là qu'il se soit constitué l'apologiste officieux de ses opinions, et qu'il ait écrit pour les défendre le

1. *Vit. S. Thomæ*, c. VII; *Act. SS. Martii*, t. I, p. 672 : « Quidam magister Eremitarum Fr. Ægidius qui post modum fuit archiepiscopus Bituricensis, qui tredecim annis istum magistrum audiverat, de prædicto doctore dixit, diridendo insufficientiam correptorum : In hoc mirabili et digno memoria doctore Fr. Thoma de Aquino fuit sui subtilitatis ingenii et certitudinis judicii manifestum indicium, quod opiniones novas et rationes quas scripsit Baccellarius, magister effectus paucis exceptis, nec docendo nec scribendo mutavit. » Cf. *Process. de Vit. S. Thomæ*, *ibid.*, p. 714 : « Dixit etiam idem Fr. Jacobus ipsi testi quod Fr. Ægidius de Roma sacræ theologiæ doctor, ordinis Augustinianorum, frequenter sibi dixerat in domestico sermone Parisiis : Fr. Jacobe, si Fratres prædicatores voluissent, ipsi fuissent scientes et intelligentes et nos idiote, et non communicassent nobis scripta Fr. Thomæ.... » Du Boulay, *Hist.*,

médiocre ouvrage qui a pour titre, *Defensorium librorum doctoris Angelici*[1]? Ce dernier point nous paraît très-douteux : 1° aucun écrivain contemporain ne mentionne le *Defensorium* parmi les ouvrages de l'archevêque de Bourges; 2° le manuscrit le plus ancien qui porte son nom est du xve siècle, et Échard remarque que ce nom est écrit d'une main récente qui l'a substitué à un autre nom donné par le premier copiste; 3° chez les dominicains de Paris, au témoignage d'Échard, la tradition attribuait l'ouvrage à un frère prêcheur qui n'est pas connu d'une manière certaine, mais qui paraît avoir été Jean de Paris ou l'Anglais Richard Clapoel; 4° enfin, sous le rapport des doctrines, il existe quelques différences assez notables entre le *Defensorium* et les

Acad. Par., t. III, p. 409, classe Gilles de Rome parmi les maîtres qui combattirent saint Thomas. Cette assertion ne s'accorde pas avec les témoignages contemporains et le docte historien l'a lui-même contredite, comme le remarque M. Huet dans ses *Recherches sur Henri de Gand*, p. 41 et 43. Elle n'a d'autre fondement que l'ouvrage aujourd'hui perdu dans lequel un dominicain anglais, nommé Robert, reprochait à Gilles de Rome de s'être écarté du docteur Angélique en certains points. Voy. *Script. Ord. Præd.*, t. I, p. 431.

1. *Defensorium seu correctorium librorum doctoris Angelici Thomæ Aquinatis in Guillelmi Lamerensis Thomæ corruptorium.* L'ouvrage a eu plusieurs éditions. Nous avons eu sous les yeux celle de Cologne (Coloniæ Agrippinæ, 1624, in-8); elle laisse beaucoup à désirer, comme l'a prouvé d'Argentré, *Collect. judiciorum*, t. I, p. 219 et suiv. Rubeis, D. Thomæ, Opp., t. XI, a donné la description d'un manuscrit de l'ouvrage qui paraît remonter à l'époque même de la composition. Voy. au chapitre suivant l'analyse du *Defensorium*.

compositions authentiques de Gilles de Rome ; pour en citer un exemple, sur cette question fort débattue au XIIIe siècle : Dieu peut-il créer deux anges de la même espèce? l'apologiste de saint Thomas est très-décidé pour la négative [1]; Gilles de Rome, au contraire, hésite, et, tout en admettant que l'opinion du saint docteur est seule conforme au cours actuel de la nature, il réserve les droits de la puissance divine [2]. Laissons donc de côté le *Defensorium*, puisque l'authenticité n'en est pas démontrée, et contentons-nous de chercher dans les ouvrages qui ne peuvent être contestés à l'archevêque de Bourges l'expression de ses véritables sentiments.

Et d'abord il admettait que notre esprit, peut s'élever à la connaissance d'un certain nombre de vérités par sa vertu propre, et sans le secours surnaturel de la grâce ; d'où il concluait qu'il existe, à côté de la science divine, une science humaine qui a sa source première dans la raison, et qui s'appuie subsidiairement sur l'autorité des philosophes, base fragile et surtout incomplète, car nous n'ajoutons foi aux enseignements de la

1. *Defensorium*, etc., p. 81.

2. *Ægidii.... in secundum librum sententiarum quæstiones*, Venetiis, 1581, 2 vol. in-fol. : « Omisso quid Deus posset facere, sed secundum hunc ordinem quem videmus. » Sur la question du véritable auteur du *Defensorium*, on peut lire d'Argentré, *Collect. judiciorum*, t. I, p. 218 et sqq.; Quétif et Échard, *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 502; Oudin, *De Scriptor. Ecclesiast.*, t. III, col. 639 et sqq.

philosophie qu'autant que nous les avons reconnus pour raisonnables [1]. Telle est la vertu de la lumière naturelle, que ceux des gentils qui l'ont suivie ont été sauvés de la damnation. Grâce à cette lumière, Socrate a pu être un homme de bien et faire son salut [2]. Mais en appliquant ses facultés à la recherche du vrai, il importe que l'esprit se dégage des sens et de leurs vaines images. « Il est incroyable, s'écrie Gilles de Rome, que les hommes ne sachent pas s'élever au-dessus de l'imagination. Ils parlent de l'infini comme s'il était fini, de l'indéterminé comme s'il avait des bornes. Cette manière de raisonner les égare.... »

A entendre ces sages et prudentes maximes, on s'attend que l'auteur se préservera des opinions excessives, et qu'il portera dans la philosophie cette sobriété et cette rectitude que saint Thomas possédait à un si haut degré.

A peine engagé dans la métaphysique, Gilles de Rome se trouvait en face du problème de l'individuation, mêlé étroitement, comme nous l'avons vu,

1. *Sentent.*, P. I, q. I, art. 2, t. I, p. 9 : « Scientia humana principalius innititur rationi.... Locus ab auctoritate est valde debilis et infirmus.... Non credimus philosophis nisi quatenus rationabiliter locuti sunt. »

2. *Ibid.*, P. I, dist. 11, q. I. art. 2, p. 498 : « Potuit Socrates esse bonus homo et salvari in lege naturæ. »

3. *Ibid.*, t. I, p. 60 : « Mirabile est quod homines nesciant imaginationem transcendere. Semper loquuntur de infinito quasi finito, et de indeterminato quasi de habente terminum ; ideo semper rationes tales per accidens fallunt. »

à toutes les spéculations sur la nature, sur l'homme et sur les purs esprits. C'est ici que son rôle, comme philosophe, commence à se dessiner. Il ne conteste pas, disons mieux, il admet pleinement la solution de saint Thomas, à savoir que le principe de l'individuation est la matière; mais les termes dans lesquels il expose, et pour ainsi dire renouvelle la théorie, montrent avec quelle sagacité, je n'oserais pas aller jusqu'à dire avec quelle profondeur, il avait su démêler les inextricables difficultés de la question, telle que l'École l'avait posée.

Lorsque l'esprit conçoit le genre animal ou tout autre genre faisant partie de ce monde sensible, peut-il faire entièrement abstraction de la matière? Non, sans doute. L'esprit dégage l'universel des accidents qui le limitaient; il le pose en dehors des conditions de temps et de lieu : mais il ne supprime pas l'élément matériel que l'essence elle-même implique, et sans lequel les espèces visibles ne sauraient être conçues. « Donc, poursuit Gilles de Rome, puisque la matière entre également dans la notion du genre et dans celle de l'individu, le principe de l'individuation n'est pas suffisamment indiqué quand on a dit qu'il est la matière, et il est indispensable de compléter cette première vue en désignant le fait précis qui donne à la matière le pouvoir de s'approprier aux conditions de l'existence individuelle[1]. »

1. *Sentent.*, t. I, p. 255 : « Hanc autem positionem non improbamus tanquam male dictam; dicimus tamen quod non sufficit, nisi

Ce fait primordial est la division de la matière en plusieurs parties ou la quantité. Pourquoi deux objets appartenant à la même espèce, ayant la même forme diffèrent-ils ? Parce que cette forme est appliquée à des parties différentes de la matière. Supposez la matière indivisible : elle sera tout entière absorbée par la première forme qui s'unira à elle ; la distinction des êtres ne se comprendra pas. Mais dès que la matière a des parties, chaque partie peut recevoir l'empreinte de la forme que ce rapport détermine et individualise ; de sorte que les individus se multiplient dans la même proportion que la matière est divisée[1]. Toutefois, Gilles de Rome n'attribue à la quantité que la part la plus faible possible dans l'individuation, et, suivant l'exemple de saint Thomas, il laisse à la matière le rôle principal, essentiel. Figurez-vous un guerrier, couvert d'un bouclier ; les coups traversent le bouclier pour arriver jusqu'à lui, mais le bouclier ne les porte pas, ou plutôt il est là pour en amortir l'effet.

et plus dicatur ; nam et materia pertinet ad rem universalem. Intelligens enim leonem in universali intelligit aliquid compositum ex hac materia et ex hac forma. »

1. *Sentent.*, P. I, d. 3, q. 1, art. 1, t. I, p. 162 : « Si sunt duo materialia, qualitercumque ponantur distincta, oportet quod in neutro sit tota materia, sed in quolibet sit aliquid de materia. Habebit ergo materia aliquid et aliquid, et per consequens habebit partem et partem. Sed hoc non potest habere nisi per quantitatem ; consequens ergo est quod non possint esse plura materialia, nisi ponamus materiam habere quantitatem. » *Ibid.*, p 163 : « In diversis partibus materiæ possunt recipi diversæ formæ : hac vero diversitate non existente, omnis diversitas rerum materialium tollitur. »

De même il faut que la forme traverse pour ainsi dire le milieu de la quantité pour atteindre la matière qui l'individualise; mais la matière et non la quantité est la cause principale de l'individuation. En effet, elle est le sujet, la base de l'être, tandis que la quantité est un pur accident qui se superpose à ce fond permanent de l'existence. Gilles de Rome va même plus loin, et par un de ces retours si familiers à la subtilité scolastique, il déclare que la quantité, à pénétrer au fond des choses, serait bien plutôt propre à diminuer qu'à engendrer l'individualité. Qu'est-ce, en effet, que l'individu, sinon ce qui répugne à la quantité, puisqu'il n'est pas susceptible d'être divisé? Que la quantité vînt à disparaître, la matière conserverait une indivisible unité, elle recevrait, comme nous l'avons dit, une forme unique qui ne pourrait pas se multiplier : dès lors il n'y aurait plus de genres, plus d'espèces coexistants ou successifs, il n'y aurait qu'un seul être offrant le type de l'individualité suprême et absolue. Gilles de Rome joue ici sur les mots. Il est trop évident que si rien n'était distinct, tout serait confondu; mais il faut pousser loin l'abus du sophisme pour soutenir que cette confusion de toutes choses serait l'expression la plus haute de l'existence individuelle[1].

1. *Sentent.*, p. 181 : « Nullus diceret quod per clypeum percuteretur clypeatus, quia si non esset clypeus, fortius perculeretur clypeatus : accidit ergo clypeato percuti per clypeum. »

2. *Ibid.* : « Si non esset quantitas, et non reciperetur forma in

A l'égard de l'individuation de l'âme humaine et des purs esprits, Gilles de Rome ne s'écarte pas des maximes du thomisme; mais il trouve d'ingénieuses réponses à opposer aux adversaires, à ceux-là surtout qui admettaient une matière spirituelle dans l'âme de l'homme et dans les purs esprits. Qu'est-ce que la matière? C'est la puissance pure. Or, la puissance pure, dégagée de tout accident et de toute forme, n'admet pas de degré ni de différence. Toute différence, en effet, suppose l'actualité de la forme. Donc la matière ne peut pas être ici d'un genre plus infime, ni là d'un genre plus élevé; elle est partout identique à elle-même : de sorte que si l'âme humaine ou les purs esprits comprenaient un élément matériel, cet élément serait de même nature que la matière des corps [1].

materia quanta, magis haberet esse individuum quam nunc habet. Nam si esse individuum est esse non dividuum, id est non divisum et plurificatum, quia si materia sine quantitate reciperet formam, nunquam reciperet nisi unam formam, nec illa plurificari posset, nec sub eodem genere, nec sub eadem specie, nec successive, nec simul. »

1. *Sentent.*, dist. 17, q. I, art. 3, t. II, p. 38 : « Ex his autem omnibus nolumus plus habere nisi quod in anima, vel in quacumque re intellectuali, vel non est ibi propria materia quæ sit pura potentia, vel, si sit ibi talis materia, illa absoluta ab omni forma non habebit per quid differat a materia corporis sic accepta. Propter quod essentialiter erit eadem materia hæc et illa. » Gilles de Rome semble quelquefois admettre dans l'âme la présence d'un élément matériel ; mais alors par la matière il entend la substance abstraite que ses propriétés déterminent, comme dans le passage suivant : « Anima pro suo genere habet materiam, quia habet aliquid se habens ad modum materiæ. Nam sicut materia carnis subjicitur suæ

Ainsi l'âme, aux yeux de Gilles de Rome, est un être tout spirituel. Elle n'est distinguée des pures intelligences que par la prédisposition à s'unir au corps ; circonstance qui n'altère pas plus son essence propre qu'elle ne compromet ses espérances d'immortalité. Gilles de Rome tient si fortement pour la spiritualité de l'âme, qu'il a écrit un long chapitre, afin d'établir qu'elle a été enseignée par saint Augustin, et que malgré le sens apparent de certaines propositions éparses dans ses ouvrages, jamais le saint évêque n'a matérialisé le principe de la pensée[1], comme quelques-uns le prétendaient; paradoxe intéressé qui fut renouvelé et fit un instant fortune au siècle dernier, dans les rangs des encyclopédistes.

Cependant, par une inconséquence qu'il faut peut-être imputer moins à la raison du philosophe qu'à son siècle et au pouvoir de l'exemple, ce défenseur résolu du spiritualisme professe que toutes nos idées tirent leur origine de la sensation, et que l'entendement n'en possède aucune qui n'ait passé par les sens, *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*. Nous ne connaissons au moyen âge aucun écrivain, sans même excepter Occam, qui ait soutenu plus ouvertement cette fameuse maxime, et qui l'ait exposée en

formæ et perficitur per ipsam, sic substantia animæ perficitur suis potentiis et perficitur per ipsas; ut non sit ex hoc in ea proprie materia, sed sit aliquid se habens ad modum materiæ. » *Ibid.*, p. 40.

1. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 3, dub. 3 : « An D. P. Augustinus animam habere materiam senserit. »

moins de mots et avec plus de clarté que Gilles de Rome dans le passage suivant : « Notre entendement à l'origine, ressemble à une table rase, sur laquelle aucun caractère n'est encore tracé. C'est pourquoi Aristote dit que rien n'est dans l'entendement qui n'ait été dans le sens. Le sens est donc la cause première de la pensée ; en sorte que rien ne peut arriver à l'intelligence qu'en passant par la sensation[1]. »

A mesure qu'on pénètre dans la doctrine de notre philosophe, on y trouve des parties singulièrement remarquables, et qui justifient le renom qu'il a eu de son temps et qu'il a conservé bien après sa mort. Ainsi, quelque foi qu'il professe dans la toute-puissance de la grâce, il se garde de contester l'activité des créatures, ou plutôt il la juge si étroitement liée à leur existence que, suivant lui, autant vaut leur enlever l'être que la propriété de leurs opérations. Nous avons déjà entendu les déclarations si formelles de saint Thomas sur ce point difficile ; le langage de Gilles de Rome n'est pas moins positif dans le même sens :

« Quelques-uns ont accordé trop peu aux créatures, ou même leur ont refusé toute espèce d'action....

1. *Sentent.*, dist. 28, q. I, art. 3, t. II, p. 360 : « In sui primordio (intellectus noster) est sicut tabula rasa, in qua nihil est pictum.... Et ideo ait philosophus quod nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Est ergo sensus prima causa intellectus, ut nihil veniat ad intellectum nisi transeat per sensum. »

Mais cette opinion ne peut se soutenir. Contester aux choses leur action propre, c'est nier leur nature et leur essence propre. Comme le remarque le Commentateur, toute nature a sa vertu propre, toute vertu son opération propre; quand on supprime l'opération, on supprime la vertu, et avec la vertu, la substance; *qui tollit operationem propriam, tollit et virtutem, et qui virtutem, substantiam*. Donc, s'il est déraisonnable d'admettre que les choses n'ont pas de vertu ni de substance propre, il ne l'est pas moins de penser qu'elles n'ont pas une opération propre. Aussi le Commentateur ajoute que cette opinion est tellement étrangère à la nature humaine que ceux qui la professent ne peuvent avoir l'esprit sain[1]. »

La doctrine de Gilles de Rome sur l'origine du mal offre aussi quelques traits dignes d'être signalés. A l'exemple de saint Thomas, il considère le mal comme une simple privation. Il le compare aux ténèbres, qui sont la privation de la lumière; au silence, qui est la privation de la voix. Il nie qu'on puisse le faire rentrer dans la catégorie de l'être, sinon de l'être par accident[2]. Maintenant, quelle que puisse être la nature du mal, d'où vient-il? quelle est sa raison?

1. *Sentent.*, P. I, dist. 1, q. II, art. 6, p. 30.

2. *Sentent.*, dist. 33, q. I, art. 1, p. 496 : « Dici potest quod malum eo modo habet esse, quo habet esse privatio, cum non sit malum nisi privatio boni : et eo modo habet esse quo habet esse tenebra quæ non est nisi privatio luminis, et quo habet silentium, quod non est nisi privatio vocis. — Ipsum malum secundum se non est essentia, sed absentia. »

Le mal est la conséquence des lois générales qui ont été établies en vue du bien de l'univers[1]. Saint Thomas n'eût pas sans doute poussé aussi loin cette solution un peu périlleuse que les esprits sincèrement religieux ont souvent reproché à Pope d'avoir exagérée ; mais elle séduit Gilles de Rome, et elle l'inspire si heureusement, qu'en la développant, il rencontre sous sa plume cette page remarquable :

« En vue du bien général de l'univers, le bien particulier a dû être sacrifié. Ne voyez-vous pas dans la nature la partie s'exposer pour le tout, le bras s'exposer pour la défense du corps ? Nous voyons de même que Dieu a fait la pluie en vue du bien général, afin que la terre produisît les arbres et que les arbres se couvrissent de feuilles et de fruits. Cependant, il pleut fréquemment avant la rentrée des grains ; si donc le grain se plaignait à Dieu et lui disait : « Tu as fait la pluie pour donner des fruits à la terre, et voici que la pluie me détruit, » Dieu répondrait : « J'ai établi une loi générale, d'après laquelle il pleut toutes les fois que des vapeurs humides se sont élevées de la terre, et ont formé des nuages. Cette loi contribue au bien de l'univers, parce que, sans la pluie, la terre serait stérile, et ne donnerait pas de fruits. J'ai bien vu que, malgré son utilité pour l'ensemble, elle produirait, dans l'application, des maux particuliers, et que souvent il pleuvrait avant la ren-

1. *Sentent.*, p. 503.

trée des grains. J'aurais pu, si je l'avais voulu, empêcher ce résultat, et faire par miracle qu'il ne plût pas, tant que les grains ne seraient pas à couvert, et pourraient être perdus par la pluie ; mais je suis l'agent universel; je n'ai pas voulu suspendre une règle générale qui était bonne, en raison de quelque mal particulier que je prévoyais. Je n'ai pas voulu renverser miraculeusement une loi de la nature, à moins que je n'eusse un motif grave de le faire; j'ai voulu et je veux gouverner le monde, en abandonnant les choses à leur propre cours et à leur mouvement[1]. »

A ce langage élevé, simple, persuasif, l'esprit se sent reporté, loin des déserts de la scholastique, vers une région moins aride, vers un âge où l'art de penser et l'art d'écrire n'étaient pas encore séparés, et où le charme de l'éloquence ajoutait à la force de la vérité religieuse : âge immortel dans les fastes de l'Église et de l'humanité, dont les œuvres étaient dignes de servir de modèles aux écoles chrétiennes, et de vivifier par la beauté de leurs formes l'enseignement théologique, si le malheur des temps avait permis que les saint Augustin, les saint Ambroise et les saint Jean Chrysostôme eussent alors des successeurs.

Le plus célèbre des ouvrages de Gilles de Rome

1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 3, t. II, p. 508. Cf. *De Civitate Dei* lib. VII, c. XXX : « Sic itaque administrat (Deus) omnia quæ creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. »

est celui qu'il composa sur le *Gouvernement des princes*[1], et qui renferme le code complet des devoirs d'un roi envers lui-même, envers sa famille et envers ses sujets. L'ouvrage est divisé en trois livres. La première partie du premier livre a pour objet de montrer en quoi la félicité consiste, et quelle est la fin dernière qu'un souverain doit se proposer. Cette fin n'est ni la volupté, ni la richesse, ni les honneurs, ni la puissance, ni la gloire, ni la beauté, ni les autres biens du corps, mais l'amour de Dieu et la sagesse, qui, sur cette terre et au ciel, mériteront au prince une récompense d'autant plus grande, qu'il est plus élevé en dignité, qu'il a plus de tentations à combattre et qu'il peut faire plus de bien[2]. Nous avons trouvé chez saint Thomas les mêmes pensées développées dans le même ordre, sinon avec les mêmes formes de style. Mais Gilles de Rome complète et agrandit son modèle par l'étude détaillée des vertus dont la pratique est nécessaire aux princes, des sentiments et des passions qu'ils doivent contenir ou cultiver, et des différences que les caractères et les mœurs des hommes présentent, selon leur âge, leur naissance, leur fortune, et en général leur condition[3]. Le second livre est un traité de morale domestique, qui embrasse en trois parties tous les

1. *De Regimine Principum libri III*. Souvent réimprimé. Nous avons suivi l'édition donnée à Rome, 1607, in-8.

2. Lib. I, P. I, c. VI et sqq..

3. Lib. I, P. II et III.

devoirs de famille, devoirs de l'époux envers sa femme, du père envers ses enfants, du maître envers ses serviteurs. Enfin, le dernier livre de l'ouvrage, également divisé en trois parties, expose les règles de la conduite des États en temps de paix comme en temps de guerre. C'est là le côté vraiment politique de l'ouvrage, dont les premiers livres renferment plutôt des conseils et des préceptes de morale que des maximes de gouvernement.

Les biographes de Gilles de Rome lui attribuent des Commentaires sur la *Morale*, la *Politique* et l'*Économique* d'Aristote. Il serait difficile de justifier ou de démentir cette vague attribution; mais un indice curieux de l'autorité de ces trois ouvrages, vers la fin du XIII[e] siècle, c'est assurément le traité *du Gouvernement des princes*. Ils y sont cités à chaque page, et quelquefois littéralement transcrits. On dirait un simple extrait des œuvres politiques du précepteur d'Alexandre, offert par Gilles de Rome à l'héritier de la couronne de France. Dans les matières que ne traite pas Aristote, comme celles qui touchent à l'art militaire, il est suppléé par Végèce, dont la fin de l'ouvrage de l'archevêque de Bourges contient de nombreuses citations.

Adopter les opinions du Stagirite, ce n'était pas sans doute s'écarter des exemples donnés par saint Thomas, qui les avait lui-même fidèlement suivies. Aussi ne doit-on pas s'étonner de trouver Gilles de Rome en communauté de sentiments avec le docteur

Angélique sur la plupart des points essentiels. Il est, comme lui, partisan de la monarchie, et de la monarchie héréditaire[1], et, comme lui, il se prononce avec la dernière force contre la tyrannie, qu'il déclare être le pire des gouvernements et la plus épouvantable calamité pour un peuple[2]. Toutefois, il omet l'un des traits les plus heureux de la politique de saint Thomas, je veux parler des tempéraments qu'apporte à la monarchie, et des garanties que donne à la société un système d'assemblée où la noblesse et le peuple sont représentés, et partagent avec le monarque le maniement des affaires publiques.

Disciple trop fidèle d'Aristote, il érige l'esclavage en théorie. Il y a des hommes dépourvus d'intelligence et incapables de se conduire eux-mêmes, qui sont nés, suivant lui, pour être esclaves, pour obéir à leurs semblables, et ainsi réaliser cette inégalité des conditions qui est la loi de la société. Il en est d'autres que les justes lois de la guerre ont réduits en servitude, et qui, vaincus, n'ont obtenu la vie sauve que sous la condition de servir leurs vain-

1. Lib. III, P. II, c. III : « Quod melius est civitatem et regnum regi uno quam pluribus, et quod regnum est optimus principatus. » — Cap. V : « Quod melius est regimen regni et principatus ire per hæreditatem et successionem filiorum quam per electionem aliquam. »

2. *Ibid.*, c. VII : « Quod tyrannis est pessimus principatus et quod summe debent cavere reges et principes ne eorum dominium in tyrannidem convertatur. »

queurs[1]. Gilles de Rome n'éprouve aucun des scrupules qui s'élèveront un jour dans tous les cœurs généreux contre ces traditions de la société païenne qu'il défend si complaisamment. Saint Thomas, du moins, avait considéré l'esclavage, sans le condamner d'une manière expresse, comme le triste fruit du péché, et s'il n'impose nulle part aux gouvernements l'obligation de l'abolir, il enseigne partout que les hommes naissent tous égaux en liberté : *Pares libertate.*

Sur les questions qui se rattachent aux rapports des deux puissances temporelle et spirituelle, il est assez remarquable que Gilles de Rome ne s'explique pas dans son traité *du Gouvernement des princes*. Le précepteur de Philippe le Bel, soit conviction raisonnée, soit dévouement envers son royal élève, aurait-il donc répudié les maximes de saint Thomas en faveur de la suprématie pontificale? Au premier coup d'œil, la conjecture paraît d'autant mieux justifiée qu'il existe un court écrit attribué à notre philosophe, où sont débattues les prétentions réciproques du roi de France et de Boniface VIII, et qui conclut contre le pape. Cet opuscule, recueilli par Goldast[2], a été invoqué par Bossuet sous le nom de Gilles de Rome dans sa défense de la décla-

1. Lib. II, P. III, c. XIII : « Quod aliqui sunt naturaliter servi et quod expedit aliquibus aliis esse subjectos.... Ostendemus. .. servitutem aliquam naturalem esse, quod naturaliter expedit aliquibus esse subjectos.

2. *Monarchia Sancti Romani imperii*, Francofordiæ, 1614, in-fol., t. II, p. 96 et sqq.

ration de 1682[1]. Cependant, quand on parcourt les monuments de l'histoire ecclésiastique de la première partie du XIV[e] siècle, on voit que l'archevêque de Bourges a figuré au nombre des prélats qui, bravant le courroux de Philippe le Bel, quittèrent leur siége épiscopal à la voix de Boniface, et passèrent en Italie pour s'y ranger autour du souverain pontife[2]. Cette attitude ferme et résolue dans un temps d'épreuves pour l'Église, affaiblit singulièrement les inductions qu'on pourrait tirer des anciens rapports de l'archevêque de Bourges et de Philippe le Bel, et ne permet guère de croire à l'authenticité de l'opuscule publié par Goldast. Mais un indice encore plus certain du caractère apocryphe de la composition et des vrais sentiments de Gilles de Rome en ces matières, c'est un traité inédit de la *Puissance ecclésiastique, de Potestate ecclesiastica*, dont il est certainement l'auteur, au témoignage de ses biographes[3] et des manuscrits. Dans ce curieux ouvrage que nous avons retrouvé à la Bibliothèque impériale[4], la prérogative temporelle du pape est défendue très-habilement, avec autant de modération dans les formes du

1. Lib. III, c. XXV, Œuv. comp., t. XXXI, p. 685 Voy. aussi Raynal, *Histoire du Berry*, Bourges, 1846, in-8, t. II, p. 259 et 260; Rohrbacher, *Hist. univ. de l'Église*, 2[e] édit., t. XIX, p. 473.

2. *Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris, 1655, in-fol., p. 86.

3. Voy. entre autres Fr. Dom. Gandolpho, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis Scriptoribus*, p. 33.

4. Bibl. imp., Mss. lat., n° 4229, in-4.

langage que de décision quant au fond des idées. L'auteur enseigne sans détour que toute souveraineté réside dans le sacerdoce et émane de lui ; que la légitimité du pouvoir des rois résulte de la délégation qu'ils ont reçue du souverain pontife ; que tout pouvoir qui n'est pas consacré par l'Église est injuste et tyrannique. La seule concession qui soit faite à l'autorité séculière, c'est que, dans la pratique, le pape doit laisser le plus de latitude possible aux princes pour l'administration de leurs États, et consacrer lui-même tous ses soins à l'intérêt spirituel des peuples chrétiens. A quelques égards, l'ouvrage de l'archevêque de Bourges peut être considéré comme la préface ou la justification de la fameuse bulle *Unam sanctam*, comme le manifeste savant du parti qui resta fidèle à Boniface VIII[1].

En résumé, la lecture attentive des ouvrages de Gilles de Rome ne laisse apercevoir aucune trace d'une opposition systématique à la doctrine de saint Thomas, aucune intention de la détruire et de la remplacer ; bien au contraire elle décèle une communauté frappante d'opinions entre les deux philosophes sur

1. Nous nous bornons à ces rapides indications; peut-être essayerons-nous d'exposer ailleurs avec plus de détails les opinions politiques de Gilles de Rome et le rôle peu connu qu'il a joué dans la querelle du roi de France et du pape. Au moment où nous mettons sous presse, M. Courdaveaux, professeur de rhétorique au lycée de Troyes, vient de soumettre au jugement de la Faculté des lettres de Paris une intéressante monographie sur le traité *du Gouvernement des princes*. Voy. *Ægidii romani de Regimine principum doctrina.* Parisiis, 1857, in-8.

la plupart des points essentiels. Sans aucun doute, la fréquentation de l'enseignement du docteur Angélique n'avait pas été inutile à Gilles de Rome. S'il n'a pas rapporté de ce commerce la docilité toujours soumise d'un disciple enthousiaste, il y a du moins puisé des directions et des lumières dont il a tiré parti dans ses ouvrages, et qu'il a transmises à la pieuse congrégation dont il était membre[1]. Fidèle à son exemple, l'ordre des Ermites de Saint-Augustin passa tout entier, dès la fin du XIIIe siècle, sous la bannière de saint Thomas.

III

Chez Henri de Gand, nous allons encore découvrir des points de contact nombreux avec le docteur Angélique; mais déjà de graves dissidences apparaissent. Nous ne sommes plus en présence d'un auditeur rempli du souvenir de ce qu'il a entendu : nous avons devant nous un émule qui suit sa propre voie,

1. Dès l'année 1287, du vivant même de Gilles de Rome, les Augustiniens, réunis à Florence, en assemblée générale, décidèrent que les membres de la congrégation ne suivraient pas d'autre doctrine que la sienne : « Quia venerabilis magistri nostri Ægidii doctrina mundum universum illustrat, deffinimus et mandamus inviolabiliter observari, ut opiniones, positiones, et sententias scriptas et scribendas prædicti magistri nostri, omnes ordinis nostri lectores et studentes recipiant, eisdem præbentes assensum, et ejus doctrinæ, omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores. » Voy. Gandolfo, l.l., p. 21.

et qui, jusque dans ses emprunts, s'efforce de la retrouver. En effet, Henri de Gand, surnommé le docteur Solennel, était du même âge à peu près que saint Thomas; il reçut, douze ans avant lui, le bonnet de docteur en 1247. Il enseignait à ses côtés avec un éclatant succès dans l'université de Paris; il siégea dans les assemblées devant lesquelles les différends soulevés par les ordres mendiants furent portés, et, bien que sa fonction ecclésiastique la plus importante ait été celle d'archidiacre de Tournai qu'il occupa pendant les dernières années de sa vie jusqu'à sa mort arrivée en 1293, il figura parmi les personnages les plus considérables de son siècle [1].

Les ouvrages de Henri de Gand qui ont vu le jour, sont une *Somme de Théologie*, des *Questions Quodlibétiques*, et un *Catalogue des écrivains ecclésiastiques*, souvent réimprimé [2]. Il avait aussi composé des *Sermons*, un traité *de la Pénitence*, un autre de la *Chasteté des filles et des veuves*, un *Commentaire sur la*

1. Voy. *Recherches historiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand*, par François Huet, Gand, 1838, in-8; *Histoire littéraire de la France*, t. XX, p. 144 et suiv.

2. *Summa Theologiæ*, Parisiis, 1520, 2 vol. in-fol.; Ferrariæ, ed. Hieronim. Scarparia, 1646, 3 vol, in-fol.; *Aurea Quodlibeta*, ed. Vitalis Zaccoli, 1608, in-fol.; Venetiis, ed. Arch. Piccion, 1613, 2 vol. in-fol. Nos citations de la *Somme de Théologie* sont empruntées à l'édition de Scarparia, et celles des *Quodlibeta* à l'édition d'Arch. Piccion. Le *Catalogue des écrivains ecclésiastiques* a été inséré par Fabricius dans sa *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, in-fol.

physique d'Aristote, et quelques autres opuscules qui sont restés manuscrits.

Une des parties les plus curieuses de la doctrine de Henri de Gand est la réfutation du scepticisme, qui forme l'introduction de sa *Somme de Théologie*. Avant de s'engager dans les détours sinueux de la science divine, il veut répondre aux arguments de ces philosophes « qui, en avançant que tout est incertain, ont engendré dans beaucoup d'esprits le désespoir de découvrir la vérité. » On ne trouve aucune trace d'une pareille entreprise chez saint Thomas, ni chez les autres écrivains du XIII[e] siècle. Est-ce la prévoyance lointaine des dangers de l'avenir qui inspirait Henri de Gand? Ou bien le scepticisme commençait-il à exercer des ravages secrets que sa raison voulait conjurer? Quel que soit le motif qui l'ait poussé, la réfutation qu'il présente est méthodique et détaillée. Après avoir exposé les principales raisons des sceptiques, il les combat une à une avec beaucoup de force. Il établit la véracité des sens et de nos facultés en général contre les arguties tirées soit de la mobilité de nos impressions et de nos jugements, soit de la nature instable et changeante des objets de la connaissance. Il pose enfin cette règle si juste, déjà énoncée dans Aristote, qu'il n'y a pas à argumenter contre le scepticisme, lorsqu'il nie les principes de la croyance humaine et la philosophie tout entière; que, devant cette audacieuse négation, le débat est impossible, et qu'il faut passer outre,

après avoir donné en faveur de la science toutes les raisons capables de convaincre un esprit bien fait[1].

Non-seulement le docteur Solennel repousse les tristes conclusions du scepticisme; mais discutant les conditions de la connaissance dont il vient d'établir la possibilité, il soutient que l'homme peut l'acquérir, en vertu des pouvoirs de son âme, sans le secours particulier de la lumière divine. « Il ne serait pas convenable, dit-il[2], que Dieu en créant l'âme humaine ne lui eût pas donné les moyens d'atteindre ses fins, lorsqu'il s'est montré si prévoyant à l'égard des créatures inférieures. C'est principalement de Dieu qu'on peut dire qu'il n'agit pas en vain et qu'il ne refuse à aucun être ce qui est nécessaire à sa nature. Or, quelle est l'opération propre et naturelle de

1. *Summa Theol.*, t. I, art. 1, q. I. Cf. Huet, l.l., p. 117 et suiv.

2. *Ibid.*, q. II : « Multum est inconveniens ut Deus animam humanam fecerit inter res naturales, et sibi non præparaverit instrumenta naturalia quibus poterit in operationem aliquam naturalem sibi debitam, cum illa præparaverit aliis rebus inferioribus. Multo enim minus Deus quam natura aliquid operatur frustra, aut deficit alicui rei in sibi necessariis. Operatio autem animæ humanæ propria naturalis non est alia quam scire aut cognoscere. Absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam, absque omni speciali divina illustratione, potest aliqua scire aut cognoscere, et hoc ex puris naturalibus; contrarium enim dicere multum derogat dignitati animæ et humanæ naturæ. Dico autem ex puris naturalibus, non excludendo generalem influentiam primi intelligentis quod est primum agens in omni actione intellectuali et cognitiva, sicut primum movens movet in omni motu cujuslibet rei naturalis. »

l'âme humaine, sinon de connaître? Il faut donc admettre d'une manière absolue que l'homme avec ses facultés propres, sans une illumination spéciale de Dieu, par des moyens purement naturels, peut acquérir des notions certaines. La doctrine contraire déroge à la dignité de la nature de l'homme. « Quand je parle de moyens purement naturels, continue Henri, je n'entends pas exclure l'action générale de l'intelligence divine, qui est la cause première des opérations de l'entendement humain, comme la puissance divine est la cause première de tous les mouvements qui ont lieu dans l'univers. »

Mais ces connaissances que l'homme acquiert par les seules forces de sa nature, quelle en est la portée? Ici commence à se révéler chez Henri de Gand une tendance dont le vestige n'existe point chez saint Thomas, et qui rattache le docteur Solennel à Platon par saint Augustin. La vérité, selon Henri de Gand, est le rapport des choses à leur modèle. Une chose est appelée vraie en tant qu'elle est conforme à son modèle et qu'elle en exprime toute la réalité[1]. La pensée divine est le modèle immuable et éternel de toutes les créatures; notre intelligence ne peut donc connaître les choses dans leur vérité, que si elle se reporte vers ce type suprême, c'est-à-dire si Dieu

1. *Somma*, *ibid.*, n° 14: « In tantum enim vera est quæcumque res, in quantum in se continet quod exemplar ejus repræsentat.... Verum dicit intentionem rei in respectu ad suum exemplar.... » N° 15 : « Veritas rei non potest cognosci nisi ex cognitione conformitatis rei cognitæ ad suum exemplar. »

s'offre lui-même à nous, et si ses rayons nous éclairent. Avec le secours des sens et des notions générales que l'entendement abstrait de la perception sensible, nous discernons les objets qui nous environnent ; mais cette connaissance qui est commune à tous les animaux n'atteint pas l'essence des êtres. Et non-seulement elle est incomplète, mais elle est variable, mobile, souvent infidèle. Aristote se trompe quand il donne à la science un fondement aussi fragile, si toutefois les expressions d'Aristote doivent être prises à la lettre, et s'il ne partage pas, sans l'avouer, le sentiment plus exact de son maître Platon[1]. Réduit à l'expérience et à lui-même, l'esprit de l'homme ne posséderait pas le véritable savoir ; pour l'acquérir, il faut qu'il se détache des sens et de toutes les notions qui ont une origine sensible ; il faut qu'il s'élève à la vérité incréée et immuable, et que cette vérité suprême marque pour ainsi dire nos conceptions imparfaites de son empreinte, et les transforme à son effigie. Mais nous ne disposons pas des rayons de la lumière divine. Cette lumière ne ressemble pas à la clarté du soleil qui s'offre à tous les regards, et qui rend les couleurs nécessairement visibles. Dieu la donne et la retire à qui lui plaît. Il découvre et dérobe tour à tour les règles éternelles de son immuable sagesse. La condition suprême de la vraie science est donc au-dessus de la portée de

1. *Somma*, *ibid.*, n° 24 : « Si tamen sic intellexit Aristoteles, et in idem cum Platone non consentit. »

l'homme, et par conséquent la science elle-même. L'entendement n'a aucun moyen naturel de s'élever si haut, et, pour voir la vérité pure, il a besoin d'une illumination de Dieu[1].

Ainsi, par delà les sens, le raisonnement et l'abstraction, Henri de Gand aperçoit et signale un moyen supérieur de connaître, qui, sans dépouiller nos autres facultés, agrandit et élève la portée naturelle de l'intelligence. Non-seulement il rattache ce monde visible et changeant à ses lois invisibles dont la pensée créatrice est le centre immuable ; mais pour la connaissance de ces lois, raison dernière, type absolu de toute existence, il invente une opération spéciale qui n'a rien de commun avec les sens, et dont la source est en Dieu. Je ne sais quel souffle de mysticisme contenu circule à travers cette théorie et échauffe les froides analyses de l'École. Sans doute,

1. *Somma*, *ibid.*. « Perfecta igitur, ut dictum est, informatio veritatis non habetur nisi ex similitudine veritatis menti impressa de re cognoscibili ab ipsa prima et exemplari veritate. Omnis enim alia impressa quocumque exemplari abstracto a re ipsa, imperfecta, obscura et nebulosa est, ut per ipsam certum judicium de veritate rei haberi non possit.. . » *Ibid.*, n° 26 : « Nunc autem ita est, quod homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis æternæ, ut in eis videat rerum sinceram veritatem.... Illas Deus offert quibus vult et quibus vult subtrahit. Non enim quadam necessitate naturali se offerunt ut in illis homo veritatem videat, sicut lux corporalis ut in ea videat colores, sicut nec ipsa nuda divina essentia.... » *Ibid.*, n° 27 : « Absolute ergo dicendum quod homo sinceram veritatem de nulla re habere potest, ex puris naturalibus ejus notitiam acquirendo, sed solum illustratione luminis divini.... »

il n'appartenait qu'à un esprit de premier ordre d'imiter Platon, et d'allier comme lui la réflexion et l'enthousiasme. Toutefois, on ne saurait méconnaître ce qu'il y a d'indécis dans la méthode de Henri de Gand. Il ne définit pas l'inspiration ; il ne montre pas en quoi elle se distingue et de la raison et de la foi : en déclarant que la raison est incapable d'atteindre l'idéal divin, il l'accuse d'impuissance en des matières qui ne sont pas du domaine exclusif de la théologie ; il contredit la démonstration qu'il donne ailleurs de sa portée naturelle, et, après avoir combattu le scepticisme, il le favorise. Je préfère, je l'avoue, saint Thomas qui, après avoir distingué le domaine de la raison et celui de la foi, laisse la raison marcher d'elle-même aussi loin qu'elle peut aller, et n'appelle Dieu à son secours qu'à l'instant où la lumière lui manque, et où elle est forcée de s'arrêter devant ses propres ténèbres et son ignorance.

Cette théorie de la connaissance devait conduire Henri de Gand à diminuer le rôle et l'importance de la philosophie, à exalter et agrandir la théologie. Il ne nie pas la distinction des deux sciences, si solidement établie par saint Thomas ; mais il subordonne entièrement la première à la seconde. Il ne se borne pas à dire que la vérité étant une et la religion étant fondée sur une parole de vérité, les inventions des philosophes ne sauraient être en opposition avec le dogme religieux, et qu'ainsi toutes les opinions humaines contraires à la foi doivent être rejetées ; il

pousse plus avant dans cette voie; il nie absolument le rôle propre, la valeur originale de la philosophie. Quel est le but, quelle est l'utilité des spéculations des philosophes? C'est de contribuer à la défense de la doctrine théologique. Hors les services qu'elles rendent au théologien, elles ne sont qu'un stérile passe-temps, un luxe de la pensée, qui flatte la concupiscence de l'esprit, et qui, au fond, est plus dangereux encore que séduisant[1]. Henri de Gand va jusqu'à prohiber l'étude de la philosophie toutes les fois qu'elle n'a pas pour but la religion. Quiconque la cultive ainsi pour elle-même, par le seul désir de connaître la nature, est un pervers à qui s'applique la réprobation de l'Apôtre contre ceux qui détiennent injustement la vérité de Dieu. Nous n'avions pas trouvé de telles malédictions contre la science humaine dans les écrits de saint Thomas. Et comment, en effet, le disciple d'Albert le Grand aurait-il pu se

1. Voy. les treize questions dont se compose l'article 7 de la première partie de la *Somme de Théologie*, *De Theologia in comparatione ad alias scientias*. Je citerai seulement les lignes suivantes empruntées à la xe question : « De scientiis igitur philosophicis pure speculativis absolute dicendum quod non licet eas addiscere nisi in usum hujus scientiæ (theologiæ), nisi forte quis aliquam illarum scientiarum discat, ut melius disponatur ad discendum quædam alia, veluti logicam, et naturalem philosophiam, ut magis proficiat in medicina. Qui enim philosophicas scientias discunt, finem statuendo in ipsis, propter scire naturas rerum, non in ordine ad usum istius scientiæ, vel per se, vel per alios quos forte docet philosophia, ut promoveantur ad Theologiam, isti sunt qui ambulant in vanitate sensus sui, qui, secundum Apostolum, veritatem Dei in injustitia detinent. »

montrer si sévère pour ces nobles études qui avaient rempli la vie de son maître, et dont il avait lui-même goûté la douceur sanctifiante ?

Sur les questions particulières agitées au XIIIe siècle, Henri se prononce presque toujours pour l'opinion du docteur Angélique ; cependant il s'en écarte en quelques points non sans importance, soit qu'il propose des opinions nouvelles, soit qu'il apporte des arguments nouveaux à l'appui d'opinions anciennes.

Comme saint Thomas, il admet que la raison naturelle ne connaît Dieu que par ses œuvres, qu'il ne se manifeste pas à nous directement, et que nous ne pouvons pas non plus nous démontrer son existence par l'idée de lui-même qu'il a gravée dans notre esprit. L'homme a le désir inné de connaître Dieu ; donc il possède le moyen de le connaître. Cette connaissance du meilleur et du plus parfait des êtres est aussi la plus élevée et la plus parfaite des opérations de l'entendement, et notre fin la plus haute[1]. Mais bien qu'il nous soit donné d'y atteindre, elle n'est pas immédiate ni en quelque sorte nécessaire. Je puis savoir que l'essence divine est la plus noble des essences et l'objet le plus grand que la pensée puisse comprendre, sans apercevoir que cette notion de la divinité implique son existence. Il suffit pour causer

1. *Somma*, I, art. 24, q. I : « Homo ordinatur ad speculandum Deum tanquam ad ejus operationem optimam et perfectissimam circa optimum et perfectissimum speculabile.... Debet igitur homo habere in se organum per quod potest in speculationem essentiæ et quidditatis Dei per intellectualem operationem procedere. »

mon erreur que j'attribue à Dieu une essence analogue à celle de la créature, chez qui l'être n'est pour ainsi dire qu'un accident, en d'autres termes, qui n'est pas son être propre à elle-même. Voilà pourquoi on trouve des intelligences corrompues qui méconnaissent et qui nient la majesté divine[1]. La vraie méthode pour découvrir Dieu ici-bas, c'est de le contempler dans ses ouvrages. Il nous apparaît alors comme la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale de tout ce qui existe, comme le principe suprême de toute bonté et de toute beauté[2].

Henri de Gand admet aussi, comme saint Thomas, que Dieu agit toujours selon les lois de la convenance. Ce qui nous paraît s'écarter de ces lois y rentre par d'autres côtés et contribue à l'ordre de l'univers. Dieu, en effet, peut bien faire, en vue de l'ordre, des choses qui en soi et considérées isolément, seraient défectueuses; mais il ne fait pas, et il ne peut pas faire ce que, sous aucun rapport, les lois de la convenance ne permettent pas qu'il fasse[3].

1. *Somma*, I, art. 30, q. III : « Intelligens in generali hoc nomine Deus significari solummodo quamdam essentiam omnium nobilissimam, non cointelligendo in nobilitate ejus includi rationem ipsius esse, bene potest intellectu phantastico et ignorante intelligere Deum non esse, quia talis intellectus intelligit divinam essentiam ad modum essentiæ alicujus creaturæ, ut videlicet cui esse adveniat, non quæ sit ipsum esse. »

2. *S.*, *ibid.*, art. 22, q. I, II, IV; art. 24, q. I.

3. *Quodl.*, XI, q. II : « Dico quod Deus potest facere quod est indecens, non tamen sub ratione illa qua est indecens, aspiciendo ad ordinem et causam particularem, sed sub ratione qua est decens, aspiciendo ad ordinem universalem et causam superiorem et uni-

Énoncer de pareilles maximes, c'était accepter le principe fondamental de l'optimisme déjà posé avec tant de fermeté par saint Thomas.

Henri, toutefois, n'entendait pas sacrifier la liberté divine. Il a peine à contenir l'horreur que lui inspirent les hypothèses d'Aristote sur l'éternité du monde et la nécessité de la création. « La foi, s'écrie-t-il, est ici d'accord avec la raison. Il y a un premier principe, un seul qui a donné l'être à tout ce qui est, non point en vertu de lois nécessaires, dérivant de sa nature, mais par le libre décret de sa volonté que nulle nécessité n'enchaîne[1]. » — « Si Aristote, dit-il ailleurs, a traité de chimère cette doctrine, Aristote a menti, *mentitus est*. Non, elle n'est pas une chimère, elle est le cri de la droite raison. Ce qui serait chimérique, ce serait de dire que Dieu agit par la nécessité de sa nature[2]. » En un mot, Dieu veut le bien; mais il le veut librement. Il n'est pas tenu de

versalem.... Et sic absolute dico quod Deus nullo modo potest facere aliquid quod nullo modo et secundum nullum ordinem deceret eum facere; immo quidquid facit, decet eum facere, et quidquid facere potest, si faceret; deceret eum facere, et non nisi secundum ordinem decentem faceret. »

1. *Somma*, art. 25, q. III : « Fidei veritas.... cui concordat omnis recta ratio, tenet quod unum est primum principium omnium a quo omnia habent esse, non necessitate naturæ, sed libera voluntate nulli necessitati annexa. »

2. *S.*, art. 30, q. IV : « Mentitus etiam fuisset philosophus, si dixisset quod tale dictum simile esset figmento. Non est enim figmentum, sed recta ratio. Esset enim figmentum, si Deum agere diceremus non nisi necessitate naturæ, quia tunc sine ratione et ordine naturali esset dicere. »

donner ou de conserver l'être à ses créatures; il le donne ou le retire, suivant qu'il veut, dans la plénitude de son libre arbitre[1].

Là, encore, nous retrouvons la pure doctrine de l'Ange de l'école plus prononcée dans le sens de la contingence du monde, puisque saint Thomas ne croyait pas que la création du monde dans le temps pût être démontrée; mais Henri commence à l'abandonner lorsqu'il arrive à la question des universaux. Cependant la dissidence porte moins sur les conclusions doctrinales que sur l'appréciation des systèmes de Platon et d'Aristote. Saint Thomas, nous l'avons dit, ne voit Platon qu'à travers les livres d'Aristote; aussi est-il fort sévère à son égard; Henri, au contraire, qui suit saint Augustin, montre plus de ménagements, et il n'hésite pas à donner tort très-énergiquement à la sévérité du Stagirite pour son maître. Mais, quant au fond même du débat, Henri partage à peu près l'opinion du docteur Angélique. Tennemann[2] veut qu'il ait embrassé le réalisme et qu'il en ait poussé l'exagération jusqu'à concéder aux universaux une existence réelle et indépendante de l'intelligence divine. Nous ne pouvons nous expliquer cette assertion du docte historien, habituellement si exact; elle est en contradiction formelle avec

1. *Quodl.*, xv, q. I : « Non de necessitate ullam creaturam conservat Deus in esse, sicut nec de necessitate ullam in esse produxit, sed solummodo libertate arbitrii voluntatis suæ. »

2. Cité par M. Huet, l. I, p. 143 et suiv.

les textes. Henri est si peu tombé dans l'erreur qu'on lui prête que, dans plusieurs passages, il la repousse de la manière la plus positive, et qu'un de ses griefs contre Aristote est de l'avoir imputée à Platon [1]. Comme saint Thomas, et je pourrais dire comme toute l'École, Henri de Gand estime que la source des notions universelles est l'action de l'entendement, mais que l'universel abstrait par l'entendement existe dans la réalité individuelle, et qu'enfin par delà les individus et par delà l'esprit de l'homme, il y a les idées divines, types immuables de la création. Son originalité consiste à s'être surtout attaché à ce dernier point de vue, trop négligé peut-être des autres maîtres de la scholastique.

Le point capital où Henri abandonne la trace de saint Thomas est la doctrine de l'individuation. Dans la *Somme de Théologie* il blâme vivement Aristote pour avoir soutenu que l'individualité avait son principe dans la matière [2]. Ailleurs, dans ses *Questions*

1. *Quodl.*, IX, q. XV : « In tali sententia Aristoteles multum nititur contrariari Platoni imponendo ei quod universale posuerit separatum a particulari, quasi aliquid extra mentis notitiam.... Sed cum Plato non sic posuit universale separatum a re cujus est, sed solum in mentis notitia, ubi veram rationem universalis habet, non singularis, sic bene, secundum dictum modum Platonis et Augustini, potest esse principium cognoscendi formam particularem existentem in materia, et nihil omnino concludunt rationes Aristotelis contra Platonem, ut patet inspicienti eas et prædicta pertractanti. »

2. *S.* I, art. 25, q. III : « Et est falsum quidquid philosophus in hujusmodi suis principiis supposuit, et dictam rerum connexionem esse, et individua sub specie multiplicari non posse nisi per materiam. »

Quodlibétiques[1], il reconnaît que le philosophe grec n'applique cette théorie qu'aux objets sensibles; mais il fait voir que, prise dans son sens le plus général, elle entraîne à cette conclusion justement suspecte pour l'orthodoxie, que Dieu ne peut créer plusieurs intelligences, plusieurs anges de la même espèce. Toutefois, Henri ne prononce pas le nom de saint Thomas, soit oubli, soit calcul, soit respect envers une grande mémoire. Quelle est donc la théorie qu'il professait lui-même et qu'il opposait aux écoles rivales? C'est que l'individualité est attachée à l'existence actuelle, et que par conséquent elle a pour principe la cause efficiente. « Supposez[2], dit-il, deux anges possédant tous deux la même essence, et n'ayant ni l'un ni l'autre des qualités particulières, manières d'être ou accidents, capables de les différencier; malgré cette unité de nature, ils sont deux; nous les

1. *Quodl.*, II, q. VIII.

2. *Quodl.*, *ibid.*, f° 56 V° : « Duo Angeli in solis substantialibus existentes, posito etiam quod nullum accidens reale differens re ab eorum essentia in se habeant, neque scilicet potentiam, neque habitum, neque aliquid hujusmodi, sunt individualiter distincti hoc solo quod subsistunt in effectu, ubi, extra communitatem essentiæ in ambobus, subsistere unius non est subsistere alterius, cum unus eorum possit subsistere sine altero. » — « Quia subsistentia unius non est subsistentia alterius..., facit differre essentiam, ut est in uno, ab ipsa ut est in altero, et eam quæ simplex et una est in essentia, facit esse plures in existentia. » — « Sed quia conjunctio istorum duorum, scilicet essentiæ et subsistentiæ in uno et in altero, non potest esse ex seipsis, quia ex se non habent quod subsistunt in effectu.... ideo causa individuationis eorum efficiens dicendus est Deus qui dat utrique eorum subsistentiam in effectu et seorsum. » Cf. *Quodl.*, XI, q. I.

distinguons par le fait seul de leur existence actuelle. L'existence actuelle suffit pour que l'un ne puisse pas être confondu avec l'autre, et pour qu'une forme, en elle-même simple et une, se trouve comme divisée et multipliée. Or, ce qui donne aux essences l'actualité de l'être en les réalisant dans des sujets divers, c'est la cause efficiente, c'est Dieu. Dieu donc, en dernière analyse, est la source de toute individualité, parce qu'il est le principe de toute existence et de toute vie, sans qu'il soit nécessaire pour expliquer l'individu, de supposer des entités particulières qui s'ajoutent à l'espèce de la même manière que la différence spécifique s'ajoute elle-même au genre. Comment s'effectue cette division des êtres par l'acte créateur! C'est là le secret de Dieu, ignoré de l'homme[1]. » Henri renversait ainsi du même coup et l'hypothèse adoptée par saint Thomas, et toutes les chimères que l'imagination de l'École pouvait inventer : il simplifiait ou plutôt il supprimait le problème de l'individuation, en le faisant rentrer dans la question générale de l'origine des existences. Sa doctrine eut à la fois pour adversaires les Dominicains, disciples de Saint Thomas, et les Franciscains, disciples de Duns Scot. Combattue par les deux plus puissantes factions de l'École, faiblement appuyée par ses défenseurs, elle ne résista point aux assauts qui lui furent livrés, et

1. *Quodl.*, II, q. VIII, f° 56 V° : « Quales secundum substantiam sunt differentes ab invicem nescimus. Solus autem Deus qui fecit eas novit. »

disparut promptement de l'arène. Cependant nous la considérons comme très-supérieure aux opinions adverses, et dans la dernière partie de cet ouvrage, nous essayerons d'établir que c'est la seule qui soit admissible.

Le débat sur l'unité de l'entendement ou plutôt sur la personnalité de l'âme humaine, si vivement soutenu par saint Thomas contre les averroïstes, ne paraît pas avoir attiré au même degré l'attention de Henri de Gand. Il se place pour traiter la question à un point de vue tout historique, et se propose simplement de savoir ce que pensait Aristote. Sa conclusion est assez remarquable : c'est que, sur ce point fondamental, l'opinion d'Aristote est indécise, c'est qu'il flotte du oui au non, partagé entre les maximes de sa métaphysique, qui sont favorables à l'unité de l'entendement, et les principes de sa psychologie, qui démontrent la personnalité de l'âme[1]. Quant à l'opinion personnelle de Henri de Gand, elle ne saurait être douteuse; il se prononce résolument contre l'averroïsme, au nom de l'expérience intérieure[2]. Tout homme, en effet, a le sentiment de sa pensée; l'opération de la pensée ne peut se multiplier sans suppo-

1. *Quodl.*, IX, q. XIV, f° 108.

2. *Ibid.*, f° 109 : « Certissime demonstrari potest quod anima sit forma et actus corporis, et etiam per consequens secundum corpora plurificabilis ; quarum (rationum) una principalis est, quod in nobis experimur actum intelligendi. Actus autem nulli convenit nisi a forma cui debetur, aut quia ipse est ipsa forma, aut quia forma est aliquid ejus »

ser plusieurs formes intellectuelles, plusieurs entendements; donc l'entendement n'est pas unique; chacun de nous a le sien; chacun de nous est une personne.

Le docteur Solennel justifie ce surnom par une certaine gravité soutenue, je dirai même par l'élévation de sa pensée et de son style. Mais il n'avait pas la même étendue de savoir que saint Thomas, Albert le Grand et Duns Scot. Son principal ouvrage, sa *Somme de Théologie*, ne comprend que la partie métaphysique de la science; encore ne va-t-il pas au-delà du dogme de la Trinité; il laisse par conséquent en dehors, non-seulement la partie pratique, mais la psychologie tout entière. Les *Questions Quodlibétiques* sont tout aussi incomplètes; la politique et la morale n'y sont représentées que par de rares et maigres discussions qui roulent en général sur des points d'une importance très-secondaire, et laissent dans l'ombre les sublimes problèmes de la destinée et des devoirs de l'homme, si curieusement analysés par saint Thomas. Ces lacunes de la doctrine de Henri de Gand ont nui à la durée de l'influence qu'il semblait appelé à exercer. Bien qu'il soit toujours cité avec honneur, et que son adversaire habituel, Duns Scot, respecte en lui, tout en le combattant, une des lumières de la scholastique, il est un peu resté dans l'isolement, comme tous ceux qui n'ont pas eu, à proprement parler, d'école.

IV

L'exemple de Henri de Gand nous montre que la doctrine de saint Thomas, malgré l'éclatante renommée du docteur Angélique, ne fut point accueillie sans résistance par ses contemporains. Non-seulement il eut pour adversaires les partisans de l'averroïsme, ces enfants perdus de la scholastique, précurseurs du scepticisme et de l'impiété modernes, qui semaient leurs erreurs dans l'ombre, et auxquels il avait porté de si rudes coups; mais il trouva des contradicteurs jusque dans les sphères officielles de l'Université et du clergé. Le point de dissidence le plus fortement accusé était la théorie de l'individuation qui avait pris dans les controverses scholastiques la place occupée autrefois par le problème des universaux. Que la matière fût le principe de l'individuation, on consentait à l'admettre sur la foi d'Aristote; mais quand la doctrine était poussée par ses défenseurs eux-mêmes à sa dernière conséquence, lorsqu'ils prétendaient que la matière étant ce qui distingue les individus d'une même espèce, la distinction spécifique était la seule possible pour les choses immatérielles, et qu'ainsi, dans une même espèce, Dieu ne pouvait pas créer deux esprits, deux anges, un cri s'élevait contre ce paradoxe qui semblait attentatoire à la puissance infinie du créateur, et toute l'autorité de saint Thomas ne suffisait pas à

le protéger contre le soupçon et le reproche d'hérésie. Vainement il était soutenu par les personnages les plus respectés dans l'Église, comme Albert le Grand, qui dans sa vieillesse accourut, dit-on, de Cologne à Paris, pour défendre son disciple; vainement la théorie de l'individuation était reprise en sous-œuvre et fortifiée d'arguments nouveaux par Gilles de Rome : ces efforts opiniâtres ne servaient qu'à rendre la lutte plus éclatante. Elle occupa si vivement les esprits, que l'autorité ecclésiastique crut devoir intervenir. Au commencement de l'année 1276, une assemblée de théologiens ayant eu lieu à Paris pour la recherche des erreurs qui circulaient dans l'Université, la question fut débattue, et on condamna solennellement les trois propositions suivantes : 1° que Dieu ne peut créer plusieurs individus de la même espèce, indépendamment de la matière; 2° que la matière est le principe de la division et de la multiplication des formes ; 3° que les purs esprits étant dépouillés de tout élément matériel, Dieu ne peut en créer plusieurs de la même espèce[1]. Afin que personne ne pût se

1. D'Argentré, *Collect. judiciorum de nov. Error.*, t. I, p. 175 et sqq., J'emprunte à Henri de Gand un passage peu connu, et qui se réfère à cette condamnation, *Quodlib.*, II, q. VIII, p. 55 V° : « Unde et inter erroneos articulos nuper ab episcopo Parisiensium damnata est illa positio. Unus enim illorum articulorum dicit sic : Quod Deus non possit multiplicare plura individua sub una specie sine materia. Error. Alius vero dicit sic : Quod formæ non accipiunt divisionem, nisi secundum materiam. Error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiæ. Tertius dicit sic : Quod quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset plures ejusdem speciei facere. Error. »

méprendre sur l'origine de ces propositions et sur le théologien que l'assemblée avait eu en vue, le texte de la sentence promulguée par l'évêque de Pâris, Étienne Tempier, portait ces mots : *Contra fratrem Thomam*[1].

Les théologiens d'Oxford s'étaient réunis à l'exemple de ceux de Paris, sous la présidence de l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardeby, pour examiner les erreurs contraires à la foi et aux mœurs. Leur décision publiée quelques jours seulement après la lettre pastorale d'Étienne Tempier n'était pas moins contraire au docteur Angélique. Non-seulement ils rejetaient sa thèse sur l'individuation ; mais ils se prononçaient aussi contre l'unité de la forme substantielle chez l'homme, et il faut bien que ce dernier point les ait vivement émus, car le successeur de Robert Kilwardeby à l'archevêché de Cantorbéry y revint quelques années après, et condamna de nouveau l'opinion de saint Thomas[2].

Ce jugement de deux assemblées, qui comptaient

1. Ces derniers mots ne se trouvent pas dans trois manuscrits de Sorbonne collationnés par D'Argentré, *ibid.*, p. 191. Rubeis (D. Thomæ, Opp., t. XI, adm. præv., p. 9), pense qu'ils ont été ajoutés par une main ennemie, et que la sentence d'Étienne Tempier ne portait pas contre saint Thomas ; mais tous les doutes me paraissent tomber devant le témoignage de Geoffroy des Fontaines, qui reproche précisément à l'évêque de Paris d'avoir condamné le docteur Angélique. Voy. à ce sujet *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 296; D'Argentré, *ibid.*, p. 214 et sqq. et le chapitre III de cette partie de notre ouvrage.

2. D'Argentré, *ibid.*, p. 185 et sqq.; p. 201 et sqq.

parmi leurs membres des théologiens consommés, eut un long retentissement dans les universités chrétiennes. Nous touchons à l'époque où la philosophie du docteur Angélique eut à soutenir les plus rudes assauts, et se trouva le plus sérieusement menacée, pareille à un pouvoir d'origine récente, que ses rivaux pressent de toutes parts.

Ce qu'il y eut de remarquable, c'est que le prélat qui présidait l'assemblée d'Oxford appartenait à l'ordre de Saint-Dominique. Robert Kilwardeby, Anglais de naissance, avait étudié dans l'Université de Paris, et enseigné aux écoles d'Oxford. Il est cité dans les actes du chapitre général des Dominicains qui se tint à Montpellier, en 1271, comme un grand maître en théologie, *magnus in theologia magister;* mais les lettres humaines ne l'avaient pas moins attiré que la science divine; car nous connaissons les titres de trente-neuf traités qu'il avait écrits sur les matières philosophiques. On y remarque plusieurs commentaires sur Aristote et un ouvrage sur l'origine, ou plutôt comme il est intitulé dans d'autres manuscrits, sur la division des sciences, *de Divisione scientiarum.* Les bibliothèques d'Angleterre et la bibliothèque de Florence possèdent une lettre de Robert contre les articles condamnés à Oxford; elle est adressée à Guillaume de Meerbecke, archevêque de Corinthe, celui-là même à qui le XIII[e] siècle a dû des traductions latines de plusieurs ouvrages importants de l'antiquité grecque. Son titre porte à penser que

l'opposition de Robert à la doctrine de saint Thomas lui avait attiré le blâme de Guillaume. Quoi qu'il en soit de la vérité de cette conjecture émise par Échard, il est constant que l'exemple de Robert porta ses fruits, et que les universités anglaises virent s'élever, même parmi les Frères prêcheurs, un parti puissant contre le docteur Angélique[1].

Les supérieurs des Dominicains n'eurent pas de peine à reconnaître le grave préjudice que de semblables dissensions pouvaient porter aux intérêts de la société et à son honneur, et, sans se laisser intimider par les difficultés de la lutte, ils résolurent de couper le mal dans sa racine. Le chapitre général assemblé en 1278 à Milan, chargea en toute hâte les frères Raymond de Meuillon et Jean de Vigorosi d'aller en Angleterre pour y faire une enquête sur la conduite des membres de l'ordre qui étaient accusés de mal parler de saint Thomas. Raymond et Jean avaient pleins pouvoirs pour sévir contre les coupables, pour les faire sortir de la province et les priver de leurs offices. Il était enjoint aux prieurs d'obéir à leurs réquisitions, et de leur donner les coopérateurs qu'ils auraient désignés comme étant les plus capables de les seconder[2]. Le succès couronna cette

1. Sur la vie et les ouvrages de Robert Kilwardeby. Voy. Échard, *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 374 et sqq.; Oudin, *De Script. Ecclesiast.*, t. III, col. 472 et sqq.; Hauréau, *De la Philosophie scholastique*, t. II, p. 242 et suiv.

2. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 435; *Hist. litt. de la France*, t. XX, p. 253.

mission qui n'était pas sans difficulté ; mais l'inquiète sévérité qui l'avait conseillée n'en fut pas ralentie, et dès l'année suivante, le chapitre qui se tint à Paris déclara que « le vénérable frère Thomas d'Aquin, d'heureuse mémoire, ayant fait beaucoup d'honneur à l'ordre par la sainteté de sa vie et par ses ouvrages, il était juste de ne point souffrir que l'on parlât de lui ou de ses écrits d'une manière peu respectueuse, même en pensant autrement que lui. » En conséquence, le chapitre ordonna aux prieurs provinciaux ou conventuels, à leurs vicaires et à tous les visiteurs, de punir sévèrement les frères qu'ils auraient trouvés coupables de pareille faute[1]. En 1286, les mêmes défenses furent renouvelées et aggravées. On imposa aux membres de la Société l'obligation rigoureuse de consacrer leurs efforts à soutenir la doctrine de saint Thomas, et à la répandre. Les dissidents encouraient, sans préjudice de peines plus sévères, la suspension immédiate de toute fonction, suspension dont ils ne pouvaient être relevés que par le supérieur de l'ordre ou le chapitre général[2].

C'est à ce prix que, dès la fin du XIIIe siècle, la doctrine de saint Thomas, qui comptait déjà de si fervents adeptes chez les Dominicains, a conquis une prépondérance définitive, et est devenue la doctrine avouée et incontestée de l'ordre, dans tous les pays

1. *Hist. litt. de la France*, t. XX, p. 255.

2. *Ibid.*, *ibid.* Cf. Rubeis, D. Thomæ, Opp. t. XIX, p. 166 et 167.

du monde. Les répugnances particulières et en petit nombre, qu'elle avait d'abord excitées se calmèrent rapidement pour ne plus reparaître qu'à de longs intervalles. Saint Thomas ne trouva désormais, dans l'ordre de Saint-Dominique, que des disciples soumis et fidèles, une phalange d'admirateurs et d'apologistes, et pas un contradicteur. La surveillance rigoureuse exercée par le chapitre contribua sans doute à la promptitude de ce résultat; mais gardons-nous d'exagérer ici l'influence des châtiments et des menaces. Pour conquérir tôt ou tard le dernier des Frères prêcheurs à la cause du docteur Angélique, la violence n'était pas un mobile si puissant que l'honneur et l'intérêt de la communauté, la force de l'exemple et l'attrait naturellement exercé sur les hommes par de sublimes pensées et par de saintes vertus.

Cependant la doctrine de saint Thomas était encore appelée à livrer plus d'un combat, même au sein des universités chrétiennes, et, dans la personne des Franciscains, nous allons voir descendre dans l'arène et s'élever contre elle des adversaires opiniâtres, ardents, quelquefois heureux, que, malgré la vigueur de leur opposition, saint Thomas aurait pu appeler ses frères ; car ils partageaient sa foi, et ils se consacraient comme lui à la gloire de l'Église.

CHAPITRE II.

SAINT THOMAS D'AQUIN ET LES FRANCISCAINS.

I. Opposition des Franciscains à la doctrine de saint Thomas. — II. Guillaume de Lamarre. Guillaume Warron. — III. Duns Scot. Sa biographie. Ses ouvrages. Sa doctrine. Polémique contre les Thomistes et les autres écoles contemporaines touchant les Univer-aux et le principe de l'individuation. Psychologie de Scot. Théorie de l'intelligence. Théorie de la volonté. Morale.

I

Lorsque saint Dominique, près de fonder l'ordre qui porte son nom, se fut rendu à Rome, vers la fin de l'année 1215, pour obtenir l'approbation du saint-siége, les historiens racontent qu'il se rencontra dans une église avec saint François d'Assises occupé lui-même d'un projet semblable, et que s'étant jeté dans ses bras, il lui dit : «Vous êtes mon compagnon, vous marcherez avec moi ; tenons-nous ensemble, et nul ne pourra prévaloir contre nous[1]. »

Le souvenir de la pieuse amitié qui avait uni saint

1. Le P. Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, 3e édit., Paris, 1844, in-8, p. 355 : « Jamais, ajoute le P. Lacordaire, en parlant des Dominicains et des Franciscains, jamais un souffle de jalousie n'a

Dominique et saint François, se conserva pendant plusieurs années chez leur postérité spirituelle. Aussi longtemps que les ordres mendiants se virent menacés, l'alliance la plus étroite exista entre eux. Ils sentaient que l'esprit de rivalité et les divisions qu'il engendre seraient mortels à leur cause, et, que sans union, ils ne pourraient vaincre la résistance opiniâtre du clergé séculier et des maîtres laïques.

Mais l'expérience apprend que la concorde survit rarement au succès, et qu'après la victoire, les cœurs que les nécessités du combat avaient rapprochés, se divisent presque toujours. Lorsque les Frères mineurs et les Frères prêcheurs eurent obtenu dans l'Université de Paris et dans les autres centres intellectuels de la chrétienté, les chaires publiques et tous les droits qu'ils avaient longtemps réclamés en commun, la bonne harmonie s'affaiblit peu à peu entre les deux ordres. Comme ils poursuivaient le même but, la conquête des âmes par la prédication et l'enseignement, ils se rencontrèrent souvent dans les mêmes voies, et il en résulta une vive émulation qui tourna trop promptement en jalousie et en disputes. C'est le tableau de ces dissensions intestines qui ont affligé l'Église, et qui ont peu contribué aux progrès de la de la science, que nous avons maintenant à esquisser. Triste effet des passions humaines ! La lutte éclate à

terni le cristal sans tache de leur amitié six fois séculaire. » Cette parole de paix nous paraît plus conforme à l'esprit de charité qui anime l'éloquent Dominicain qu'à la vérité historique.

la mort de saint Thomas, au moment où ce grand homme venait de porter à son comble la gloire des Frères prêcheurs. L'ordre de Saint-François, surpris et ému, réclame contre l'ascendant de ses rivaux; il scrute en tout sens d'un œil rigoureux les ouvrages du saint docteur, pour y trouver des propositions erronées, et comme il relève en effet çà et là quelques opinions douteuses ou inexactes, il s'arme de cette découverte pour disputer aux Dominicains le suffrage de l'Église et la direction des esprits.

Les pages qui vont suivre ne renferment pas à beaucoup près, le tableau entier des travaux accomplis par l'ordre de Saint-François, dans la sphère des sciences humaines. La communauté, bien qu'animée du même dévouement et de la même foi religieuse, n'avait pas en philosophie la même doctrine, et ne suivait pas les mêmes voies. Deux fractions, puissantes l'une et l'autre à des titres divers, se tenaient en dehors des controverses de l'École, et ne cachaient pas leur éloignement pour sa méthode et le fond de ses doctrines. La première était composée de tous les esprits enclins au mysticisme, que la sécheresse de l'argumentation syllogistique rebutait, et qui préféraient les élans féconds de la piété à ce labeur trop souvent stérile. A leur tête était placé saint Bonaventure, justement surnommé le docteur Séraphique, lié d'une étroite amitié avec saint Thomas, mort la même année que lui, et qui, s'il avait vécu, se serait rangé parmi ses défenseurs

plutôt que parmi ses adversaires. Saint Bonaventure n'était pas étranger aux études scholastiques; il avait lu Aristote, et sur le *Maître des sentences* il a laissé des commentaires qui égalent tout ce que le moyen âge a vu paraître de plus considérable en ce genre[1]. On sent toutefois que son cœur n'est pas là, et que son enthousiasme comme ses affections n'appartiennent ni aux doctrines péripatéticiennes qu'il corrige, ni à la logique abstraite qui est en usage autour de lui, et dont il se sert par tradition. Sa méthode préférée est celle qui consiste à s'élever à Dieu par la prière, le détachement des biens terrestres, l'humilité, la méditation et ces divines extases qui sont l'avant-goût des joies éternelles. Il laisse à l'écart les questions de pure théorie qui occupaient ses contemporains, et il se concentre sur les parties du dogme qui sont l'aliment naturel de la piété. Comme le chancelier Gerson, qui le mettait au-dessus de tous les maîtres et qui recommandait instamment la lecture de ses ouvrages aux étudiants du collége de Navarre[2], le docteur Séraphique occupe un rang très-élevé dans l'histoire de la philosophie chrétienne;

1. Voy. la belle édition des œuvres de saint Bonaventure imprimée par les presses du Vatican, sous le pontificat et par les ordres de Sixte-Quint, Rome, 1588-1596, 7 vol. in-fol. Cf. Oudin, *De Script. Eccles.*, t. III, col. 372 et sqq.; *Hist. litt. de la France*, t. XIX, p. 266 et suiv. M. Amédée de Margerie, professeur à la Faculté des Lettres de Nancy, a publié un intéressant *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1855, in-8.

2. *De Examin. doctrinarum*, cens. 61, Opp. Antwerpiæ, 1706, t. I: « Si quæratur a me quis inter cæteros doctores plus videatur ido-

mais il n'a pas à figurer dans le tableau de la lutte des Franciscains avec les disciples de saint Thomas.

A l'extrémité opposée au mysticisme, il se rencontra chez les Frères mineurs tout un groupe d'écrivains moins considérables par le nombre que par le talent, médiocrement versés dans la théologie, qui se faisaient remarquer par leur ardeur pour les sciences exactes, la physique et les mathématiques, et qui demandaient à l'observation de la nature les moyens d'augmenter la puissance de l'homme. Roger Bacon est resté le type le plus accompli de ces esprits curieux et inventifs auxquels il a manqué seulement d'être apparus trois siècles plus tard, pour exercer une influence décisive sur les progrès de la pensée humaine, mais qui, au XIII[e] siècle, ne pouvaient pas être compris, et vivaient sans cesse exposés à la persécution. Les ouvrages qu'il a composés sous les titres célèbres d'*Opus Majus*, d'*Opus Minus* et d'*Opus Tertium*, et dont le premier seul a vu le jour[1], respirent l'enthousiasme de la science et un sentiment analogue à celui qui, trois cents ans après, dictait à un philosophe de

neus? respondeo sine præjudicio quod D. Bonaventura quoniam in docendo solidus est et securus, pius, justus et devotus. » Cl. *Epist. ad Stud. Collegii Navarr.*, ibid., p. 107.

1 *Fratris Rogeri Bacon*, *Ordinis Minorum*, *Opus Majus*, etc., edid. S. Jebb., Londini, 1733, in-fol.; Venetiis, 1750, in-fol. L'*Opus tertium* a été retrouvé à la bibliothèque de Douai par M. Victor Cousin, qui en a donné une analyse détaillée dans le *Journal des savants*, ann. 1848.

la même nation et du même nom les premières parties de l'*Instauratio Magna*. Quand Roger Bacon arrive aux questions philosophiques proprement dites, il cède à la pente qui l'entraîne vers les systèmes de la philosophie arabe, son étude assidue, et c'est ainsi qu'on l'entend se prononcer hautement en faveur de la thèse d'Averroës sur l'unité de l'entendement[1]. Avec cela, il n'est rien moins que porté pour l'indépendance absolue de la pensée; il convient que la philosophie doit être subordonnée à la théologie, la jurisprudence au droit canon, et le reproche qu'il adresse aux juristes de son temps est de ne pas s'en tenir aux décisions de l'Église et d'invoquer à l'encontre les maximes purement humaines du droit civil[2].

Roger Bacon, par l'effet même de la direction de ses études, si peu en harmonie avec les goûts de ses contemporains, est resté plus étranger encore que saint Bonaventure aux débats des universités. Malgré la renommée qu'il a de nos jours, nous n'avons pas à donner l'analyse de ses travaux scientifiques, pas plus que nous ne parlerons du mysticisme. Le principal, le seul objet de nos recherches, ce sont les écrivains de l'ordre de Saint-François qui se sont fait un nom dans l'École, en combattant la doctrine de

1. *Opus Tertium*, passage cité dans le *Journ. des sav.*, l.l., p. 347.

2. *Journ. des sav.*, p. 344 : « Qui vult scire philosophiam, sciat eam in usu scripturæ, et secundum quod scriptura requirit, et tunc veraciter poterit eam scire. » Voy. aussi à la page suivante un passage contre l'étude du droit civil.

saint Thomas. Quelque discrédit qui ait frappé ces controverses, quelque étrangères qu'elles soient à nos idées actuelles, essayons d'en pénétrer les sinueux détours, et afin de ne pas apporter dans cette étude, souvent ingrate, des dispositions qui nous la feraient prendre bientôt en dégoût, rappelons-nous que ces débats si décriés ont passionné nos pères, agité les universités les plus célèbres, et répandu sur toute la scholastique un reflet de gloire qui n'a pas été entièrement effacé par les découvertes de la philosophie moderne.

II

Le premier maître de l'ordre de Saint-François qui ait engagé ouvertement la lutte contre saint Thomas est Guillaume de Lamarre, qui enseignait avec succès la théologie aux écoles d'Oxford dans les dernières années du XIIIe siècle[1]. En 1284[2] il publia un ouvrage intitulé *Correctorium operum fratris Thomæ*, dans lequel il reprend et réfute quarante-sept articles de la première partie de la *Somme*, vingt-huit de la seconde et diverses propositions tirées des autres écrits du docteur Angélique. L'ouvrage est resté enfoui dans les bibliothèques, et nous ne le connaissons que par

1. Oudin, *De Script. Eccles.*, t. III, col. 618; Fabricius, *Bibl. med. et inf. Latinit.*, t. III, p. 151.

2. Cette date est clairement établie par Rubeis, D. Thom., Opp., t. XI, adm. præv., p. 4.

la réponse à laquelle il donna lieu de la part des Thomistes et qui a été souvent attribuée à Gilles de Rome[1], comme nous l'avons dit au chapitre précédent.

Les critiques de Guillaume de Lamarre ne sont pas dignes, il faut l'avouer, de la hauteur du sujet. Elles consistent pour la plupart dans de misérables arguties qui portent sur les points les plus futiles, et qui sont soutenues sans talent véritable au moyen de textes mal compris. Toutefois sur ce fonds ingrat se détachent quelques parties dont la discussion n'est pas dépourvue d'intérêt. Ainsi Guillaume relève habilement les conséquences de cette maxime énoncée plusieurs fois dans la *Somme*, que l'entendement ne connaît pas le particulier, qu'il ne saisit que le général. Il montre que, dans cette hypothèse, l'entendement ne pourrait pas raisonner ni même abstraire, puisque le raisonnement et l'abstraction impliquent des notions particulières : il n'aurait pas la direction des actes humains qui se rapportent aussi à des cas particuliers : les conseils ni la délibération ne pourraient avoir lieu[2]. L'entendement connaît donc à la fois et le par-

1. *Defensorium seu correctorium librorum doctoris Angelici Thomæ Aquinatis in Guilhelmi Lamerensis Thomæ corruptorium*, Coloniæ Agrippinæ, 1624, in-8.

2. *Defensor.*, etc., p. 18 : « Si intellectus non cognoscit singularia, tunc non potest facere propositionem aliquam in qua esset singularis res, et ita nec syllogizare.... Intellectus non posset invenire et determinare rectam rationem agendorum, cum omnis actio sit singularium et circa singularia, et ita esset frustra consilium et deliberatio, quod stultissimum est dicere.... »

ticulier et le général, et il diffère de la sensibilité par sa double puissance de concevoir l'un et l'autre, tandis que le sens est toujours circonscrit dans la connaissance du particulier. L'apologiste de saint Thomas ne conteste pas absolument cette conclusion; mais il couvre sa retraite par une distinction entre la connaissance directe et celle qui est indirecte. Directement l'intelligence ne connaît que l'universel, et au moyen de l'universel, c'est-à-dire par une voie indirecte, le particulier[1].

Guillaume reproche vivement à saint Thomas cette proposition que la création du monde dans le temps est une vérité de foi que la raison est impuissante à démontrer, et cette autre que l'univers ne saurait être meilleur qu'il n'est, et que Dieu a établi entre les choses l'ordre le plus parfait qui soit possible[2]. Mais ces hautes et profondes questions ne sont qu'indiquées, et, au lieu des riches développements qu'elles appellent, on s'étonne de trouver seulement quelques phrases brèves et arides qui effleurent à peine la difficulté.

Le thème principal de la critique de Guillaume est la théorie de l'individuation avec toutes ses conséquences dans la doctrine de saint Thomas. Le principe de l'individuation est-il la matière? La personnalité de l'âme humaine est-elle subordonnée à son rapport avec le corps? Les purs esprits dont la na-

1, *Defensor.*, p. 20.
2. *Ibid.*, p. 37, p. 41.

ture ne renferme rien de matériel, sont-ils uniques chacun dans leur espèce, de manière que les espèces égalent en nombre les individus et qu'il ne puisse exister, par exemple, deux anges de la même espèce? Sur tous ces points, la partie la plus contestable de la doctrine de saint Thomas, Guillaume pousse très-vivement son illustre adversaire. Comme toujours il se montre esclave de la lettre, superficiel, captieux; mais à de puériles chicanes il mêle une objection capitale, c'est que du moment où l'on place dans la matière le principe de l'existence individuelle, même pour l'âme humaine, on est conduit à penser que la dissolution du corps entraîne la destruction de l'individualité, et que les âmes dégagées de l'élément corporel cessent de se distinguer les unes des autres et vont se perdre au sein de l'âme universelle; on retombe en un mot dans les monstrueuses aberrations de l'averroïsme[1]. Le reproche était cruel, adressé à un docteur qui avait employé son génie à combattre le panthéisme arabe : il fut vivement ressenti par les Dominicains, et l'apologiste de saint Thomas met tous ses soins à le réfuter. Le propre de l'âme est d'être la forme du corps. Dieu l'a donc créée pour être unie à un corps; mais l'existence de ce corps n'est pas la condition première de l'indi-

1. *Defensor.*, p. 170 : « Ex hoc videtur sequi.... quod sit intellectus unus omnium, vel anima intellectiva.... Si informatio diversorum corporum est causa multiplicationis immediata, oportet quod separatio earum a corporibus sit causa unionis earum. »

vidualité ni de la vie. Quand il est détruit, elle conserve l'aptitude qu'elle avait à lui être unie. Cette aptitude en quelque sorte inhérente à son être survit, et dure au même titre que son être, et avec elle la personnalité. Tel est à peu près le sens de la réponse que le disciple du docteur Angélique oppose à la vive attaque de Guillaume de Lamarre. « Que tous ces disputeurs, s'écrie-t-il avec amertume, n'ont-ils jeté les yeux de bonne foi sur les explications données par saint Thomas ! Ils auraient posé le doigt sur leurs lèvres et gardé le silence[1]. »

Nous relèverons dans l'ouvrage de Guillaume de Lamarre une dernière critique d'autant plus importante qu'elle se rattache à la condamnation portée par les maîtres d'Oxford contre la théorie de saint Thomas sur l'unité de la forme substantielle. Serait-il donc vrai que la nature de l'homme ne renferme qu'une seule forme substantielle, l'âme raisonnable? Guillaume repousse également cette proposition au nom de la foi et au nom de la raison. Comme théologien, il juge qu'elle ne s'accorde pas avec l'enseignement de l'Église sur la double nature du Christ, ni avec le mystère de la transsubstantiation; comme philosophe, il soutient qu'elle entraîne à considérer l'âme comme étant tout ensemble spirituelle et matérielle, puisqu'elle accomplit la double opération de mouvoir

1. *Defensor.*, p. 173 : « O si isti verba S. Thomæ in responsione ad secundum argumentum hujus articuli bono oculo respexissent, utique ori suo digitum imposuissent. »

les corps et de penser. Selon Guillaume, au-dessous de l'âme qui est le principe de l'intelligence, il y a chez l'homme deux formes substantielles, l'une sensitive et l'autre animale, qui président à la vie corporelle. Est-ce à dire que la personne humaine n'est pas une? Non; mais son unité résulte seulement de la subordination de l'âme sensitive et de l'âme végétative à l'âme rationnelle. En effet les formes corporelles ne sont pas en elles-mêmes complètes et ne se suffisent pas; elles supposent une forme supérieure qui les achève et qui en les marquant toutes de son empreinte, crée et entretient l'unité de l'homme[1]. Le défenseur de saint Thomas n'a pas de peine à montrer les difficultés de tout genre qui sont la suite de cet enchevêtrement de formes emboîtées pour ainsi dire les unes dans les autres. Il reproche à son tour à Guillaume d'introduire la pluralité et la division au sein de l'être et de réaliser des abstractions en assimilant aux substances véritables de simples propriétés qui ne se manifestent que par l'opération de l'âme[2]. Il est effrayé toutefois par la grandeur de la question. Il avoue humblement qu'il n'a pas sondé le mystère des conditions de l'existence, et que, pour le pénétrer, il met son espoir en Dieu seul, dont la lumière un jour

1. *Defensor.*, p. 133 : « Sicut prima forma est in potentia ad secundam completivam ipsius, ita esse quod dat prima forma est incompletum et in potentia ad esse completum. Pluralitas ergo formarum non est contra unitatem compositi essentialem. »

2. *Ibid.*, p. 192 et sqq.

peut-être dissipera ces obscurités[1]. Au moyen âge, de pareils recours à la révélation divine n'avaient rien d'extraordinaire. Lorsque la chrétienté retentissait du bruit des merveilles qui s'opéraient à la voix des saints, comment le sage, dans la sincérité de sa foi, n'aurait-il pas imploré et espéré un miracle pour résoudre ses incertitudes et pour calmer sa raison troublée? Nous-mêmes quand notre esprit s'embarrasse dans les détours d'une question, nous en appelons à l'avenir; nous pensons que, nos descendants plus habiles ou plus heureux que nous trouveront le fil qui nous a échappé, et joueront avec les difficultés qui nous paraissent aujourd'hui insolubles.

Malgré son peu de valeur scientifique, l'ouvrage de Guillaume de Lamarre était de nature à encourager la résistance contre saint Thomas, soit par les questions qu'il soulevait, soit par ce grand nombre de propositions litigieuses extraites des ouvrages du docteur Angélique, et offertes en quelque sorte à la censure de ses adversaires. Aussi, un écrivain ecclésiastique, Noël Alexandre, a dit avec raison en parlant de Guillaume qu'il était le porte-éten-

1. *Defensor.*, p. 288 : « Ecce coram Deo quia non mentior, si scirem argumenta quæ hoc ostendunt dissolvere, ut quacumque credebam, responsionem per singula posuissem. Sed sicut nihil pertinaciter affirmo, ne sim præsumptuosus, sic meam recognoscens impotentiam vel ignorantiam, nihil respondeo ad argumenta prædicta, ne ficta et fatua dicere cogar. Forsan docebit nos respondere vel alius aliquis cui Dominus istam veritatem lucidius voluerit revelare. »

dard des antithomistes, *antesignagnus antithomistarum.*

A côté de Guillaume de Lamarre, il faut nommer Guillaume Warron[1], ainsi appelé, suivant quelques auteurs, parce qu'il était né dans la petite ville de Won ou de Ware, située à vingt milles de Londres. L'année de sa naissance et celle de sa mort nous sont également inconnues; nous savons seulement que l'époque la plus brillante de son enseignement s'étend de 1270 à 1280. Il avait fait ses premières études à Oxford, et avait pris dans cette ville l'habit de franciscain. Parvenu à l'âge mûr, le désir de s'instruire, ou plutôt l'ambition de développer ses talents sur un plus grand théâtre, l'engagèrent à quitter l'Angleterre et à venir prendre part aux luttes scholastiques de l'Université de Paris. Il se fit remarquer par de si solides qualités qu'il reçut le surnom de docteur Fondé, *doctor Fundatus*. On cite parmi ses ouvrages un *Commentaire sur le Maître des sentences*, dont il existe quelques copies manuscrites, mais qui n'a pas été imprimé. Toutefois, nous pouvons juger de ses opinions par celles de Duns Scot qui fut son disciple, et qui, au témoignage des historiens, lui fit de larges emprunts dans ses controverses avec les disciples de saint Thomas. Scot lui-même ne cherche pas à cacher l'estime qu'il professait pour les talents et la doctrine

1. Oudin, *De Scriptor. Ecclesiast.*, t. III, col. 567; Fabricius, *Bibl. med. et inf. Lat.*, t. III, p. 171; *Histoire litt. de la France*, t. XXI, p. 137.

de son maître; car, dans plusieurs passages, il invoque son autorité et le cite avec éloge. Nous avons un autre témoignage assez curieux des rapports qui ont existé entre Guillaume Warron et le docteur Subtil; c'est une note qui se lisait dans un manuscrit de la bibliothèque de Cambridge à la suite du Commentaire de Scot sur Pierre Lombard, et qui précédait un court sommaire de cet ouvrage : « Summaria reca-« pitulatio totius quarti libri subtilissimi doctoris « sumpta ex collectario magistri Guillelmi Varrilionis « de ordine Fratrum Minorum. »

Laissons donc Guillaume Warron dont le temps a dispersé les écrits, et occupons-nous de son disciple; pour apprécier la doctrine franciscaine, étudions-la dans les ouvrages de l'homme célèbre qui la résume tout entière, et dont l'autorité balança longtemps celle de saint Thomas, sans toutefois l'égaler.

III

Duns Scot est né vers le milieu du XIIIe siècle, mais on ne possède pas de renseignements exacts sur le lieu ni sur l'époque de sa naissance. Quelques biographes, entre autres Labbe, lui donnent pour patrie le village de Duns, situé en Écosse à huit milles de la frontière d'Angleterre. Lucas Wading, qui a publié la collection de ses œuvres, le croit Irlandais. Fabricius incline au contraire vers l'opinion déjà soutenue par Bale, Cambden et Warton,

qui le font naître à Dunston, dans le Northumberland.

Duns Scot, entré jeune encore chez les Franciscains, fut envoyé à Oxford où il fit ses études au collége de Merton. Trithème[1] a commis un anachronisme en le citant parmi les disciples d'Alexandre de Hales, mort dès 1245. Le seul de ses maîtres qui ait laissé un nom est Guillaume Warron. Lorsque Guillaume vint occuper une chaire dans l'Université de Paris, Duns Scot fut choisi pour lui succéder, et, s'il faut en croire une ancienne tradition, des milliers d'auditeurs accoururent pour l'entendre. C'était renouveler les éclatants succès de l'enseignement d'Abélard. Les supérieurs de l'illustre franciscain jugèrent que ses talents seraient plus utilement employés sur un théâtre plus vaste que les écoles d'Oxford, et ils l'envoyèrent à l'Université de Paris pour y soutenir l'honneur et les intérêts de son ordre. On raconte que dans sa première jeunesse, affligé de la lenteur de ses progrès dans les lettres, Duns Scot fit vœu de se consacrer à la gloire de la vierge Marie, si elle obtenait que ses efforts fussent bénis de Dieu et couronnés de succès. Parvenu à la science et à la renommée, Scot se rappela son vœu, et pour s'y montrer fidèle, il soutint des thèses en faveur de la Conception immaculée de la Vierge, pieuse croyance qui tendait à pénétrer dans l'enseignement des Écoles, en atten-

1. *De Script. Eccles.*, cap. DXVI. Cet anachronisme a été savamment relevé dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XVIII, p. 315.

dant qu'elle fût proclamée comme un dogme. Au milieu même de ses triomphes, Duns Scot quitta Paris pour des motifs qui ne sont pas bien connus, et il alla enseigner à Cologne. Mais à peine arrivé dans cette ville depuis un an, il y mourut en 1308, âgé, selon les uns, de trente-quatre ans, selon les autres, de quarante-cinq, et suivant une dernière opinion de soixante-trois ans. Il fut inhumé dans le couvent des Frères Mineurs, où par la suite on lui éleva un tombeau autour duquel étaient sculptées les figures de quinze docteurs ou pontifes, la plupart ayant appartenu à l'ordre de Saint-François; dernier hommage au maître éminent qui fut la plus grande lumière philosophique de sa communauté [1].

Les œuvres de Duns Scot se composent de *Commentaires sur le Maître des sentences* et sur quelques traités d'Aristote, de *Questions quodlibétiques*, de *Conclusions* et *Questions métaphysiques*, de *Questions sur la logique* et d'un certain nombre d'opuscules dont une

1. Voy. la description de ce tombeau au premier volume, p. 21, de l'édition des OEuvres de Scot donnée par Lucas Wading, Lyon, 1639, en 12 vol. in-fol. Voici le plan et le contenu de cette édition; t. I : Vie de Scot suivie de témoignages sur son génie et sa doctrine, Grammaire spéculative faussement attribuée à Albert de Saxe, Questions sur la logique; t. II : Commentaires sur la physique d'Aristote, dont Wading conteste l'authenticité, Questions sur le Traité de l'Ame; t. III : Divers opuscules de philosophie; t. IV : Commentaires sur la physique, Conclusions et Questions métaphysiques; t. V à X : Commentaires sur le Maître des Sentences; t. XI : Abrégé des Commentaires précédents sous le titre de *Reportata Parisiensia;* t. XII : Questions quodlibétiques. Wading a joint à tous ces ouvrages des notes étendues empruntées à divers auteurs.

partie sont perdus ou inédits. A considérer les titres seuls de ses ouvrages, il est manifeste que Duns Scot n'a laissé aucun monument comparable à la *Somme de Théologie* de saint Thomas, et que, loin d'égaler les vues si larges et si élevées du docteur Angélique, sa doctrine doit valoir beaucoup moins par l'ensemble que par les détails. En effet, la qualité éminente de Scot, c'est la sagacité qui reconnaît les différents aspects d'une question, qui échappe aux difficultés en les divisant, qui pousse, quand il le faut, la division à ses dernières limites, et qui éblouit l'adversaire étonné par l'inépuisable variété des distinctions. Cet art de la controverse, porté chez Scot au plus haut degré, avait frappé tous ses contemporains et lui a mérité le surnom de docteur Subtil, que la postérité a confirmé. Il n'avait pas cette puissance d'invention que suppose tout grand système; mais il excellait à découvrir les côtés défectueux des systèmes d'autrui. Ni l'ancienneté des doctrines, ni la faveur dont elles jouissaient n'enchaînaient sa critique impitoyable. Il redressait l'erreur partout où il l'apercevait, dans les plus minces détails aussi bien que sur les points essentiels. Quand on considère ce grand nombre d'opinions fausses ou simplement inexactes qu'il s'est appliqué ainsi à relever, ses ouvrages se présentent comme la révision, et pour ainsi dire le correctif minutieux de la philosophie du XIII[e] siècle.

Ce caractère particulier du génie et de la méthode de Duns Scot éclate déjà dans sa doctrine sur les

rapports de la raison et de la foi. La raison peut-elle se suffire à elle-même? Ne doit-elle pas, pour connaître la vérité divine, être soutenue et éclairée d'en haut? Sur cette question capitale, Scot ne pouvait hésiter; il aurait abjuré le christianisme s'il n'avait pas hautement reconnu avec tous les théologiens l'imperfection de la nature, la nécessité de la grâce. Il est donc au fond d'accord avec saint Thomas; cependant il le contredit et il le redresse sur les points de détails. Ainsi, pour nous borner à un exemple, nous avons cité ailleurs ce beau passage de la *Somme contre les Gentils*, dans lequel saint Thomas fait voir que le philosophe et le théologien démontrent les mêmes vérités par des procédés divers, à peu près comme l'astronome et le physicien démontrent le mouvement de la terre chacun à sa manière, l'un au moyen du calcul, et l'autre par des expériences. Que fait Scot? Il paraît craindre qu'un adversaire de la foi n'infère de là que la philosophie suffit à l'homme, que la théologie n'est pas nécessaire, et, par un scrupule excessif, il critique la proposition de saint Thomas, prise dans un sens absolu, comme étant fausse en elle-même et dangereuse pour la religion.

Avec moins de subtilité, et par de meilleurs motifs, Scot s'élève contre l'opinion si répandue au moyen âge, qui subordonne toutes les sciences à la théologie. « Qu'a de commun, demande-t-il, la science

1. *Comm. in Sentent.*, I, Prol., q. 1, p. 33 : « Si de cognoscibilibus in theologia est possibilis tradi cognitio in aliis scientiis, licet

divine avec les mathématiques, par exemple? Sans doute, à la lumière du Verbe, la notion des lignes et des figures géométriques peut devenir plus claire pour l'intelligence; mais par elle-même elle est évidente, et elle existe en nous naturellement. Les sciences humaines n'empruntent donc pas leurs principes à la théologie; mais elles peuvent se ramener à des vérités premières qui sont immédiatement connues de la raison[1]. »

Quand Duns Scot pénètre au cœur de la métaphysique, c'est alors surtout qu'il déploie avec une véritable profusion les ressources de son esprit pénétrant. Comparez sa discussion des preuves de l'existence de Dieu et celle qui se trouve dans les ouvrages de saint Thomas : je n'hésite pas à dire qu'il l'emporte sur le docteur Angélique par la richesse et par le lien systématique des aperçus. Tous deux tombent d'accord que Dieu se démontre par ses ouvrages, et que l'argument de saint Anselme cache un paralogisme. Mais tandis que saint Thomas se borne à exposer cinq moyens de preuves tirés des créatures, et tous empruntés plus ou moins au Stagirite, Scot suit une marche plus savante. Il commence par établir que dans la série des causes efficientes, dans celle des

in alio lumine, ergo non est de eis necessaria cognitio theologica. »

1. *Comm. in Sent.*, Prol., q. IV, Opp., t. V, p. 108 : « Nulla alia scientia accipit principia ab ipsa (theologia). Nam quælibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principa immediata naturaliter nota. »

causes finales et dans l'ordre de la perfection, il existe nécessairement un premier terme au delà duquel la pensée ne peut en concevoir un autre. Il montre ensuite que ce premier terme doit être infini, soit comme cause efficiente, soit comme cause finale, soit parce-qu'il conçoit et entend tout ce qui est intelligible, soit enfin parce qu'il est souverainement parfait[1]. N'y a-t-il pas dans cette manière d'exposer et d'enchaîner les différentes parties de la démonstration comme une image anticipée de quelques essais modernes de théodicée parmi lesquels je distingue le célèbre et savant travail de Samuel Clarke?

La discussion sur l'unité de Dieu n'est pas moins remarquable chez Scot. Il n'hésite pas à placer ce dogme capital parmi les vérités accessibles à l'intelligence humaine, et il invoque à l'appui sept arguments très-solides tirés de l'entendement, de la volonté, de la bonté et de la puissance infinies, de la définition de l'être infini et de l'être nécessaire, et, enfin, de la notion de la toute-puissance[2].

Ailleurs, Scot examine quels sont les rapports des attributs divins, s'ils se confondent au sein de l'essence divine, ou s'ils sont distincts formellement. Sur ce point, il engage une lutte ouverte avec saint

1. *Sentent.*, I, dist. 2, q. II.

2. *Sentent.*, I, dist. 2, q. III, p. 288 : « Videtur tamen quod ista veritas possit ratione naturali ostendi et hoc sumendo viam 1° ex infinito intellectu; 2° ex infinita voluntate; 3° ex infinita bonitate; 4° ex ratione infinitæ potentiæ; 5° ex ratione infiniti absolute; 6° ex ratione necesse esse; 7° ex ratione omnipotentiæ. »

Thomas qui, pour ne pas altérer la simplicité de la nature de Dieu, n'admettait, comme nous avons vu, que des différences purement nominales entre ses perfections. « La bonté en général, demande Scot, et la sagesse en général sont-elles identiques, et peuvent-elles être confondues? Non, assurément. Donc elles ne se confondent à aucun degré de l'existence, pas plus dans le Créateur que dans la créature. Il est vrai qu'en Dieu elles sont infinies; mais l'infinité ne change pas l'essence des choses. Des propriétés qui se trouvent portées à un degré infini demeurent ce qu'elles étaient avant d'avoir reçu cet accroissement; si elles étaient par elles-mêmes distinctes, indépendamment de l'opération de l'intelligence, elles restent distinctes en soi [1]. » Scot n'ignorait pas les objections qui pouvaient lui être faites, et il a même pris soin de les exposer avec une franchise qui l'honore; mais il maintient que sa doctrine se concilie avec la simplicité divine. En effet, la sagesse et les autres attributs ne sont pas en Dieu ce qu'ils sont chez l'homme, par exemple, à savoir une forme distincte du sujet auquel elle appartient, et composant avec lui un tout dont elle est une partie; en tant qu'infinie, la sagesse divine est adéquate à la divine substance infinie comme elle; tout vestige de composition disparaît,

1. *Sent.* I, dist. 8, q. IV, Opp., t. V, p. 766 : « Si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi : infinitas enim non destruit formaliter rationem illius cui additur. »

bien que les attributs différents retiennent chacun leur caractère et leur fonction propre[1]. C'est ainsi que Duns Scot essayait de corriger l'opinion de saint Thomas, et d'échapper lui-même aux reproches de ses adversaires. Controverse trop subtile pour être féconde, et qui ne mériterait pas d'être rappelée si elle n'avait longtemps occupé, et je dirai même passionné l'École, jusqu'au moment où la vanité de ces joutes théologiques frappa les maîtres eux-mêmes. Les plus sensés renoncèrent alors à toutes ces distinctions de l'essence divine et des attributs divins qui offensent les oreilles pieuses, disait le chancelier Gerson, et qui auraient scandalisé les païens eux-mêmes; ils comprirent que la véritable mission de la science, la seule qui fût vraiment féconde, c'était de démontrer l'unité et la simplicité ineffables de l'être qui contient suréminemment toute perfection[2].

1. *Sentent.*, p. 769 : « Forma in creaturis habet aliquid imperfectionis, scilicet quia est forma informans aliquid et pars compositi. .. In divinis autem nihil est forma secundum illam duplicem rationem imperfectionis, quia nec informans, nec pars. Est tamen ibi sapientia in quantum est quo illud, in quo ipsa est, est sapiens : et hoc non per aliquam compositionem sapientiæ ad aliquid quasi subjectum, nec quod sapientia illa sit pars alicujus compositi, sed per veram identitatem, qua sapientia propter sui infinitatem perfectam, perfecte est idem cuilibet cum quo nata est esse. »

2. Ap. D'Argentré, *Collect. judic. de nov. Erroribus*, t. I, p. 40 : « Quanto salubrius est asserere, nec offendere pias aures, etiam gentilium philosophorum, quod essentia divina unica et simplicissima supereminenter continet omnem perfectionem, quam dum quæritur separari et scindi a suis perfectionibus, ipsa remaneat monstrum quoddam informe, chaosque confusum. »

[1] Ce serait une tâche aussi ingrate que laborieuse, et devant laquelle notre patience a reculé, que de suivre Duns Scot dans les innombrables détours de sa doctrine religieuse, et de noter ses continuelles dissidences avec saint Thomas sur les questions particulières. Nous avons hâte d'arriver à sa théorie de l'individuation, hérissée encore de subtilités et d'arguties, mais qui du moins présente un incontestable intérêt pour l'historien, tant à cause des vifs débats qui en furent l'occasion, que par l'influence qu'elle a conservée jusqu'aux derniers jours de la scholastique. Nous pourrions et nous devrions peut-être nous borner à considérer chez Duns Scot le rival et l'adversaire souvent heureux de saint Thomas ; toutefois, afin de donner une idée moins incomplète de son rôle philosophique et de son génie, il nous paraît nécessaire d'élargir le cercle de cette étude et d'y comprendre la polémique du docteur Subtil contre les écoles contemporaines.

On a vu plus haut, que dès Albert et saint Thomas, le problème des universaux s'était déplacé, et que la controverse au lieu de rouler comme au temps de Roscelin et d'Abélard, sur la réalité des genres et des espèces, avait eu pour objet les conditions de l'existence individuelle. Duns Scot accepta ce terrain sur lequel les évolutions des doctrines avaient conduit ses prédécesseurs les plus immédiats. Sans renoncer à définir l'universel, il concentra ses efforts, comme saint Thomas l'avait fait, sur cette simple question :

Qu'est-ce que l'individualité? Qu'est-elle en soi, et d'où vient-elle? Remarquons aussi qu'à l'exemple de plusieurs de ses contemporains, il entre dans la lice par le chemin de la théologie, et au moment où il va parler de la distinction des anges [1]. C'est la voie qui était le plus généralement suivie depuis que la doctrine de saint Thomas sur les conditions de l'individualité chez les purs esprits avait soulevé d'orageux débats.

La solution qui se présente la première à l'esprit, c'est que les essences des choses sont individuelles, et qu'ainsi l'individualité porte en soi sa raison, puisqu'il n'existe au monde et ne peut exister que des individus. Cette hypothèse avait fait autrefois la fortune et la perte du nominalisme, système qui, au XIIIe siècle, était tombé dans le plus complet discrédit et que, cependant, Duns Scot ne jugea pas indigne d'une réfutation en règle, comme s'il prévoyait le jour déjà prochain où le nominalisme, abandonné depuis Roscelin, se relèverait à la voix d'Occam. Admettons que l'individu seul existe, que toute substance, nature ou forme, est numériquement une, que va-t-il en résulter? demande Scot. Deux conséquences, et d'abord que l'entendement est le jouet d'une illusion quand il conçoit l'essence comme universelle. Cependant fût-il démontré que toute essence réelle, la nature humaine par exemple, réalisée chez Pierre ou chez Paul, est singulière,

1. *Sentent.*, II, dist. 3.

comment peut-elle être conçue en tant que simplement possible, sinon sous la raison d'universalité? L'essence, à l'état de simple possibilité réunirait ainsi deux attributs contradictoires; elle serait à la fois générale et individuelle, conclusion inadmissible. Une autre conséquence du nominalisme, habilement développée par Scot, c'est que nulle essence ne pourrait appartenir à plusieurs sujets, si l'essence prise en soi était nécessairement individuelle : l'humanité ne pourrait pas se trouver à la fois chez Pierre et chez Paul; cette pierre que j'ai dans les mains serait à elle seule toute pierre; chaque individu épuiserait sa propre essence; il n'y aurait ni genre, ni espèce au monde[1]. Donc il n'est pas vrai que le propre caractère de l'essence est d'être particulière; le nominalisme qui le soutient se méprend; il ne voit pas que sous l'unité numérique, attribut de l'existence individuelle, se cache l'unité antérieure de l'essence.

Puisque le nominalisme a tort, il semble que le réalisme doit avoir raison, et qu'on peut reconnaître avec lui la réalité des genres et des espèces, ou, ce qui revient au même, déclarer les essences universelles; mais loin d'admettre cette nouvelle solution, Scot la repousse avec autant de vigueur que la doctrine opposée.

1. *Sent.* II, q. I, Opp., t. VI, p. 334 : « Quidquid inest alicui ex natura sua per se inest ei in quocumque; ergo si natura lapidis de se est hæc, in quocumque est lapidis natura, ista natura esset hic lapis. »

Scot élève contre le réalisme trois objections qui avaient déjà figuré, sous une forme un peu différente dans la polémique, entre Abélard et Guillaume de Champeaux : 1° l'universel est pour l'intelligence un objet numériquement un, connu par une opération de l'esprit numériquement une ; de sorte que dans l'hypothèse du réalisme, l'intelligence qui attribue l'universel à plusieurs sujets attribue par là comme prédicat, à ces sujets, une même chose dont la conception se trouve répétée plusieurs fois. Or, il ne se peut pas que cela même qui est dans un sujet se retrouve dans un autre, et coexiste ainsi dans plusieurs ; 2 une chose ne peut faire partie d'une autre ni en être comme le fond et le sujet, sans que celle-ci ne participe à tous les caractères de celle-là ; donc si l'homme, en tant qu'universel, existe dans Socrate, Socrate participe à l'universalité, et non-seulement Socrate, mais tous les individus de l'espèce humaine ; on a autant d'universaux que d'êtres particuliers, ce qui est absurde ; 3° si l'on admettait l'hypothèse du réalisme, il s'ensuivrait que le sens aurait pour objet l'universel, puisqu'il a pour objet des existences dont l'universel, aux termes de l'hypothèse, fait partie essentielle[1].

Remarquons le point où Scot se sépare du réalisme ; c'est lorsqu'il s'agit de la réalité des universaux considérés comme des natures auxquelles il ne répugne

1. Opp., t. IV, p. 722.

pas d'exister dans plusieurs sujets; mais quant à l'esprit général et à toute la tradition de l'école réaliste, Scot s'y rattache par deux côtés très-importants; d'abord il se pose, comme nous l'avons vu, en adversaire décidé du nominalisme; il nie de la manière la plus positive que le caractère propre de l'essence soit d'être individuelle. Le réalisme, sous ce rapport, n'est pas allé plus loin, et tous les arguments qu'il a fait valoir sont passés dans les ouvrages du docteur franciscain, qui les a mis en œuvre avec beaucoup d'art et de bonheur. Secondement, Scot n'hésite pas à reconnaître au sein des choses la présence d'un élément général essentiel qui se distingue à la fois des individus eux-mêmes et de l'entendement qui abstrait leurs rapports. Comment l'entendement pourrait-il concevoir le général, si le général n'existait pas? La pensée n'entre en exercice que lorsqu'elle a reçu l'éveil de la vérité. Le non-être n'a pas d'action sur elle, et ne saurait la mouvoir. Ajoutez que, si les universaux étaient une simple fiction de l'intelligence, toute proposition qui les attribuerait aux choses réelles serait radicalement fausse; ils ne seraient pas l'objet légitime de la définition; la métaphysique ne serait pas distincte de la logique; que dis-je? la logique serait toute la science.

Scot est donc bien près du réalisme; il en est plus près que saint Thomas, quoique, dans cette voie, il ne s'avance pas aussi loin que Guillaume de Cham-

peaux, saint Anselme et Platon. En détournant de leur sens naturel certains passages de ses écrits dans lesquels il se défend d'admettre ce qu'on a depuis appelé l'universel *à parte rei*, c'est-à-dire de séparer des objets individuels les genres et les espèces, un historien ami du paradoxe le ferait aisément passer, contre le sentiment général, pour un partisan du conceptualisme; mais nous nous sentons peu de goût pour de pareilles surprises, et quand une opinion a pour elle la consécration des siècles, nous croyons plus sage d'en étudier les motifs que de la combattre. On a pu voir par l'analyse qui précède, si les formules du conceptualisme expriment fidèlement la doctrine de Duns Scot, en d'autres termes, s'il a fait dépendre la vérité des conceptions de l'intelligence humaine. Loin d'avoir commis cette erreur capitale, il a au contraire maintenu fortement la distinction de la pensée et de l'être, de la connaissance et de la réalité, et de toutes les opinions enseignées au XIIIe siècle, sa doctrine est assurément celle qui s'éloigne le plus des conclusions d'Abélard.

Mais si les choses ne sont par elles-mêmes ni particulières, ni générales, que sont-elles donc? Qu'est-ce encore une fois que l'individu? Par quelle mystérieuse propriété la main divine a-t-elle distingué chaque objet des autres objets de la même espèce?

Le principe de l'individuation, demande Scot, ne serait-il pas purement négatif? Qu'est-ce que l'indi-

vidu ? Ce qui en soi est un et différent de tout autre. Deux choses constituent donc l'individuel, la non-existence de parties par rapport à soi-même ; la non-identité par rapport aux autres ; en un mot deux négations, négation de la pluralité à l'égard de sa propre nature ; négation de l'identité à l'égard du reste des objets. Scot n'a pas de peine à établir que cette explication prétendue, qui avait été proposée au XIII[e] siècle, n'explique rien et qu'elle se résout en une pétition de principe. En effet, il ne s'agit pas de prouver que l'existence individuelle exclut toute confusion et tout partage, toute idée de division et de pluralité ; il s'agit de savoir comment et pourquoi elle a ces caractères[1]. L'hypothèse est si loin d'éclaircir la difficulté, qu'elle ne donne aucun moyen de distinguer une chose d'une autre. Cette double négation qu'elle signale, se rencontrant au même degré dans tous les objets, ne peut servir à les caractériser. Platon sous ce rapport n'a rien à envier à Socrate ; comme lui il est un, comme lui il se sépare du reste des hommes[2]. La vraie raison de leur différence doit évidemment être cherchée ailleurs que

1. *Sent.*, II, dist. 3, q. II, p. 374 : « Quia in entibus est aliquid indivisibile in partes subjectivas, hoc est cui formaliter repugnat dividi in plura quorum quodlibet sit ipsum, quæritur non quo formaliter illud sibi repugnat, quia sic repugnantia formaliter sibi repugnat, sed quo ut fundamento proximo et intrinseco, ista repugnantia insit isti. »

2. *Ibid.*, p. 375 : « Similiter quæro unde negatio sit hæc, cum sit ejusdem rationis in isto et in illo? Nam sicut in Socrate est duplex negatio opposita illi quæ est in Platone ; ita in Platone est negatio

dans ce trait commun qui appartient également à tous deux ainsi qu'à tous les objets de l'univers.

Mais peut-être que le principe de l'individuation n'est autre que l'existence actuelle, comme le voulait Henri de Gand? Dans ce cas, la nature humaine tomberait sous les conditions de l'individualité, dès qu'elle se réaliserait; universelle à l'état de simple virtualité, l'acte, en la déterminant, la rendrait particulière. Scot répond que l'existence même actuelle est ce qu'il y a au monde de plus vague et de plus général; que par conséquent elle ne saurait déterminer l'essence; que loin de là c'est à l'essence qu'elle emprunte le principe de sa propre détermination; qu'enfin prise en soi, étant une et identique à elle-même dans toutes les choses qui existent, elle ne peut servir à distinguer et à qualifier les individus[1].

C'est après avoir soumis quelques-unes des doctrines contemporaines à cette critique pénétrante que Duns Scot arrive à saint Thomas, et prend à partie son système.

Ne craignons pas de paraître nous répéter en rappelant brièvement la théorie du docteur Angélique.

duplicis rationis : unde ergo Socrates est singularis hac singularitate propria et determinata et non singularitate Platonis? »

1. *Sent.*, p. 379 : « Esse existentiæ eo modo quo distinguitur ab esse essentiæ non est ex se distinctum nec determinatum...; igitur non determinat aliquid aliud.... Existentia, ut determinata et distincta, præsupponit ordinem et distinctionem essentiarum. »

La matière tombant sous la loi de la quantité, c'est-à-dire la matière divisée, est le principe qui détermine la forme, qui l'individualise. Les individus d'une même espèce diffèrent les uns des autres, ils ont une vie propre, pourquoi? Parce que la forme une et identique qui se retrouve chez tous, est appliquée à des parties différentes de la matière.

Contre ces hypothèses, Scot accumule les objections que sa subtilité peut imaginer.

Ainsi, en premier lieu, il fait observer que la quantité étant un accident qui peut varier, qui varie à tout instant, il est étrange d'assigner un élément pareil pour principe à l'individualité; car que la quantité augmente ou diminue, qui ne voit que l'individualité qui s'y trouve subordonnée, se tranformera en passant d'une première quantité à une seconde? Cependant c'est un fait constant, que la quantité d'une chose peut varier, qu'une table par exemple, peut être plus ou moins grande sans que sa nature en soit altérée[1]. Scot demande ensuite comment l'hypothèse doit être entendue. Faut-il l'interpréter en ce sens que la forme se divise à mesure qu'elle se communique à des quantités de matière différentes? Ce serait tomber dans une contradiction

1. *Sent.*, p. 383 : « Substantia actu existens, nulla substantiali mutatione facta in ipsa vel mutata, potest sine contradictione esse sub alia et alia quantitate, et quocumque accidente absoluto; ergo nullo modo tali est formaliter hæc substantia hac singularitate signata. »

manifeste; car la forme, étant une en soi, répugne naturellement à toute division. Admettra-t-on que la forme reste absolument la même, qu'elle ne souffre ni partage, ni altération, bien que la matière à laquelle elle s'unit tombe elle-même sous la loi de la quantité? Scot y voit de graves inconvénients et en théologie, et en métaphysique, et en philosophie naturelle. En théologie, car la propriété de l'essence divine est d'être une en soi et d'exister, sans se diviser, en trois personnes distinctes; cette propriété ineffable ne serait plus particulière à la divinité, mais commune à toutes les natures. En métaphysique: car cette essence qui se retrouve partout la même, qui ne se divise ni ne s'altère, qu'est-ce après tout, sinon l'idée de Platon ou même quelque chose de pis[1]? En philosophie naturelle: l'humanité serait tout entière dans Paul; la forme de la pierre dans ce caillou, et pendant toute la durée de la vie de Paul et de l'existence de ce caillou, l'humanité et la forme de la pierre échapperaient à toute altération, quoi qu'il arrivât et quels que fussent les changements qui eussent lieu ailleurs. La variété et le changement disparaîtraient de l'univers; tous les hommes seraient un seul homme; tous les entendements un seul entendement; nous retombons dans l'opinion détestable d'Averroès, *illius maledicti Averrois*, dit énergiquement Duns Scot[2].

1. *Sent*, q. vi, p. 405 : « Poneretur idea Platonis, vel plus quam idea quam posuit Plato. »
2. *Ibid.*, *ibid.*

Quand le docteur Subtil a ainsi combattu la théorie dominicaine sous cette forme précise qu'elle avait reçue de saint Thomas, et que Gilles de Rome avait si nettement accusée, il remonte jusqu'au principe même du système, jusqu'à cette opinion qui paraissait autorisée par le propre exemple d'Aristote, à savoir que la matière prise en elle-même a la vertu de déterminer et d'individualiser la forme. Il ne se borne pas à signaler l'insuffisance avérée de cette explication en ce qui concerne les êtres immatériels; mais il la considère dans ses rapports avec les objets sensibles. Il demande comment la matière qui est l'indéterminé pur, serait pour ces objets un principe de distinction? La matière qui est sous la forme d'un individu peut être sous la forme d'un autre; donc elle n'est pas ce qui distingue ces deux individus, ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est[1]. Dira-t-on que la même matière ne se trouve pas à la fois dans plusieurs individus, qu'elle ne s'y trouve que successivement, passant de l'un à l'autre? Mais cette réponse ne lève pas la difficulté; elle fait seulement intervenir dans la définition de l'être un élément nouveau de différence, la simultanéité et la succession. Or la substance est ce qu'elle est, abstraction faite de la considération du temps. Les êtres mathématiques existent en dehors

1. *Quæst. in Metaph*,, VII, q. XIII, Opp., t. IV, p. 700 : « Eadem materia quæ est sub forma unius individui potest esse sub forma alterius consequenter. Ergo non est illud quo distinguuntur duo individua et quo hoc est hoc. » Cf. *Sent.*, II, dist. 3, q. V.

du temps et du mouvement; est-ce à dire qu'ils ne sont pas distincts les uns des autres [1].

En résumé, suivant Scot, le principe de l'individuation n'est ni l'existence actuelle opposée à l'existence possible, comme le voulait Henri de Gand, ni une double négation de la pluralité par rapport à l'individu lui-même, et de l'identité par rapport aux objets étrangers, comme d'autres maîtres l'avaient enseigné, ni surtout la matière divisée ou non divisée, comme le prétendaient les thomistes. Qu'est-il donc, ce principe qui a échappé à la sagacité de tant de philosophes, la gloire de l'École? Scot aborde à son tour, et pour son propre compte, ce difficile problème; mais, il faut le dire, ce docteur si exercé à la lutte, si habile à découvrir le côté faible des opinions rivales, succombe à la suite de ses adversaires devant la tâche inextricable, impossible, qu'il a imprudemment acceptée.

Le principe de l'existence individuelle, selon Scot, est un élément distinct et positif qui pénètre et qui détermine l'essence de chaque chose [2]. Scot en donne deux raisons : premièrement, l'unité qui appartient à l'individu est un effet qui doit avoir sa cause, et

1. *Quæst. in Metaph.*, ibid. : « Mathematica abstrahunt a motu et tempore; ergo ibi non essent multa individua distincta simul in eadem specie, cum non habeant materiam distinctam simul. »

2. *Sentent.*, II, dist. 3, q. VI, p. 407 : « Præter naturam in hoc et in illo sunt aliqua primo diversa quibus hoc et illud differunt, illud in illo et hoc in isto. Ista non possunt esse negationes, nec aliqua accidentia; ergo erunt aliquæ entitates positivæ per se determinantes naturam. Cf. *Quæst. Metaph.*, VII, q. XIII, Opp., t. IV, p. 702 et sqq.

cette cause est nécessairement autre que l'unité générique de l'essence, puisque l'essence est autre que l'individu. Secondement, la diversité qui existe entre deux objets se résout en des différences primordiales dont les éléments ne sont pas les mêmes pour tous les êtres; car autrement tous seraient semblables : d'où il suit que chaque objet possède une certaine forme qui lui est propre, et par laquelle il diffère des autres objets[1]. Mais cette forme, quelle est-elle? Scot la nomme en mille endroits, mais il ne la définit nulle part, et ses disciples ne l'ont pas plus que lui définie. Ne serait-ce pas qu'elle échappe à la définition? Dans ce cas, la philosophie chercherait en vain à expliquer les conditions de l'existence individuelle, et la conséquence pratique de l'analyse opiniâtre que nous venons de résumer serait qu'il faut abandonner au plus tôt cette voie sans issue. Scot, et c'est là son mérite éminent, a posé la question plus nettement

1. *Sentent.*, II, d. 3, q. VI, p. 407 : « Sicut unitas in communi per se consequitur entitatem in communi, ita quæcumque unitas per se consequitur aliquam entitatem : ergo unitas simpliciter, qualis est unitas individua.... consequitur per se aliquam entitatem. — Item, omnis differentia differentium reducitur ad aliqua primo diversa, alioquin non esset status in differentibus; sed individua proprie differunt.... ergo eorum differentia reducitur ad aliqua primo diversa; illa primo diversa non sunt natura in illo et natura in isto.... Igitur præter naturam in hoc et in illo sunt aliqua primo diversa quibus hoc et illud differunt, illud in illo et hoc in isto. » Cf. *Quæst. in Metaph.*, VII, p. 705 : « In omnibus differentibus oportet invenire aliqua quibus differunt.... et illa sunt ultimæ rationes unitatis qua sic sunt indivisibilia, sicut differentia specifica in specie est causa indivisibilitatis in species. »

qu'aucun autre maître de l'École: il l'a creusée avec plus de profondeur, il en a montré plus habilement tous les aspects; mais il n'a pas résolu la difficulté, il n'a fait que la reculer, puisque, après avoir dit que le principe de l'individuation était une forme réelle et positive, il n'a pas défini cette forme, et qu'il s'est contenté de cacher sa propre ignorance sous les mots ambitieux de substance et d'entité, trop fidèlement imités par ses successeurs. Nous essayerons d'établir dans la dernière partie de cet ouvrage que l'individualité est la forme nécessaire de l'existence. Tout ce qui existe, est et ne peut pas ne pas être déterminé et particulier, bien qu'il renferme des éléments semblables à ceux qui se trouvent chez d'autres êtres. Il se peut que le fait paraisse merveilleux, mais il est constant. Veut-on aller au delà, veut-on donner une autre définition de l'existence individuelle que cette existence elle-même, on ne trouve pas ce qu'on cherche, parce qu'on cherche ce qui n'est pas.

Afin de reconnaître le terrain tout entier de la controverse qui éclata au XIVe siècle entre les disciples de saint Thomas et l'école franciscaine, il nous reste à examiner les opinions les plus saillantes de Duns Scot, en psychologie et en morale.

Nous avons entendu Guillaume de Lamarre contester l'unité de l'âme envisagée comme la forme substantielle de l'homme, et soutenir, contre saint Thomas, que la nature humaine comprend plusieurs principes ou essences pour ainsi dire superposées

les unes aux autres. Duns Scot a repris en son propre nom cette périlleuse hypothèse, et il en a affronté les difficultés avec sa souplesse habituelle. Au moment du trépas, lorsque l'âme a quitté le corps, ne conserve-t-il pas la forme qu'il avait durant la vie ? Donc cette forme qui subsiste en un corps que l'âme a quitté est distincte de l'âme ; donc l'âme n'est pas la seule forme que renferme la nature humaine[1]. Tout être, avait dit saint Thomas, est nécessairement un. Oui sans doute, répond Scot ; mais autre chose est l'unité, autre chose la simplicité. L'être ne cesse pas d'être un, même en cessant d'être simple. Il y a plus, l'unité de la vie atteint précisément son degré le plus élevé dans les espèces animales dont l'organisation est la plus complète. Ce n'est donc pas détruire l'unité de la nature humaine que d'y admettre une sorte de composition résultant du nombre des formes substantielles qu'elle renferme[2]. Duns Scot est-il allé jusqu'à reconnaître trois principes de vie distincts : une âme végétative, une âme sensitive, et une âme raisonnable ? Le *Commentaire sur le*

1. *Sentent.*, IV, dist. 11, q. III, Opp., t. VIII, p. 653 : « Forma animæ non manente, corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam qua corpus est corpus aliam ab illa qua est animatum.... »

2. *Ibid.*, p. 649 : « Quanto animatum est perfectius, tanto requirit plura organa, et probabile est, quod distincta specie per formas substantiales; et tamen ipsum est verius unum, verius, inquam, id est perfectius, sed non verius unum, id est indivisibilius. In compositis enim frequentius invenitur cum majori compositione verior unitas et entitas quam in partibus cum minori compositione.... »

Maître des sentences ne contient pas une ligne qui autorise à le penser. Il serait même facile de citer plus d'un passage dans lequel la thèse opposée est soutenue aussi vivement qu'elle l'a jamais été par ses partisans les plus dévoués. Mais il faut avouer que la dialectique de Scot a souvent de brusques mouvements, qui laissent incertain l'esprit le plus attentif à les suivre. Lorsqu'il a fait valoir en faveur de l'unité de l'âme, les raisons les meilleures jointes aux subtilités les plus captieuses, tout à coup, par une évolution inattendue, on le voit se retourner contre l'opinion qu'il vient de défendre, et poser une conclusion toute différente, à l'appui de laquelle il sait découvrir de nouveaux arguments. Quelle méthode était plus propre à entretenir les interminables débats dont l'unité de la forme substantielle chez l'homme, comme on disait alors, a été l'objet entre les dominicains et les franciscains ?

Si Duns Scot admet chez l'homme plusieurs formes substantielles, à plus forte raison admet-il dans l'âme raisonnable plusieurs puissances qui diffèrent tout à la fois les unes des autres, et de la substance même de l'âme. Ce point est un de ceux qu'il a traités avec le plus de développement dans le *Commentaire sur le Maître des sentences*. Il combat successivement saint Thomas, Henri de Gand, Gilles de Rome, soit qu'il rejette le fond de leur doctrine, soit qu'il conteste seulement la solidité de leur argumentation. Sa conclusion est que les puissances de

l'âme diffèrent de l'âme et diffèrent entre elles, non pas réellement, mais formellement. Étroitement unies à leur sujet pour former un être unique, cette alliance ne détruit pas leurs caractères propres et leurs fonctions propres[1]. C'est exactement l'opinion que Duns Scot avait soutenue à l'égard des attributs divins. Quand on la rapproche de l'opinion de saint Thomas, si favorable à l'unité de l'âme dont cependant il distingue les facultés, il devient très-difficile, surtout aujourd'hui, de se représenter le point de dissidence entre les deux systèmes.

Avec le docteur Angélique ou plutôt avec Aristote, leur commun maître, Scot reconnaît dans l'âme raisonnable deux principales facultés : la faculté de connaître ou entendement, et la volonté.

Le trait le plus original de la théorie de l'entendement, c'est la part qui est accordée à l'âme dans la formation de la connaissance. Scot distingue trois ordres de connaissances : 1° les simples notions; 2° les jugements ou combinaisons de notions; 3° les conceptions rationnelles. Cette classification reproduit fidèlement celle qui sert de base à toute la logique d'Aristote. La condition de l'acquisition des notions simples, c'est l'exercice des sens. Aussi lors-

1. *Sentent.* II, dist. 16, q. I, Opp., t. VI, p. 772 : « Quæ sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter, sive quæ sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter.... Isto modo ens continet multas passiones, quæ non sunt res aliæ ab ipso ente; distinguuntur tamen ab invicem formaliter, et quidditative, et etiam ab ente. »

qu'un sens vient à manquer, comme chez le sourd ou l'aveugle, notre âme ne peut pas remplacer les perceptions qui en dépendaient. Scot fait remarquer toutefois que cette subordination de l'entendement vis-à-vis des sens ne lui est pas essentielle, ainsi que le pensait Aristote, mais qu'elle dérive du péché originel; elle est l'effet de la désobéissance par laquelle l'homme, en voulant se soustraire à la puissance de Dieu, est retombé sous la puissance de la matière[1]. Mais la sensation, qui est le point de départ de la connaissance, n'en est pas la limite. Le sens peut fixer utilement notre attention sur les termes de nos jugements, lorsqu'il nous les montre unis ou séparés dans un cas particulier; par là il contribue à nous faire mieux saisir leurs rapports : mais ces rapports n'échappent pas à l'entendement, même en l'absence de toute donnée sensible. Soit cette proposition : « De toute chose l'affirmation ou la négation est vraie, » mon esprit la comprend, bien que mes sens ne la voient pas appliquée et réalisée dans un fait particulier et matériel. Il y a plus : même lorsque le rapport de deux termes paraît affecter le sens, notre adhésion à la vérité connue est bien moins encore l'œuvre de la

1. *Quæst. de Anima*, q. XVIII, Opp., t. II, p. 554 : « Necessitas recurrendi ad phantasmata est nobis inflicta propter peccatum.... Ex quo anima deordinavit, dimittendo divinum dominium, et se ab ejus subtrahendo subjectione, rationabile fuit in pœnam hanc incidere.... Aristoteles quia nihil scivit de peccato isto et invenit naturam taliter dispositam, procedens ex sensu tantum, credidit hoc nobis esse naturale. »

sensibilité que de l'entendement[1]. Scot en donne une raison profonde, c'est qu'une expérience, quelque répétée qu'elle soit, ne prouve pas nécessairement que les choses se passent toujours et partout de la même manière, *experimentalis cognitio, quantumcumque frequens, non infert necessario ita esse in omnibus*[2]; elle ne saurait offrir qu'une simple probabilité. Parole mémorable qui nous reporte involontairement vers cette phrase de Kant : « L'expérience ne donne jamais ses jugements pour essentiellement et strictement universels; ils sont seulement d'une généralité supposée et comparative[3]. » Je lis dans Scot un autre passage remarquable qui peut servir de conclusion à cette théorie : « Ni la lettre écrite, dit Robert de Lincoln, ni la parole extérieure n'enseignent; elles ne font qu'exciter et mouvoir le disciple : mais au dedans de l'âme il y a un docteur qui l'éclaire et qui lui montre la vérité. Il est donc évident que l'âme ne s'instruit pas à cause de l'éminente supériorité de

1. *Quæst. in Metaph.*, I, q. IV, Opp., t. IV, p. 531 : « Licet nunquam per aliquem sensum videatur hæc affirmatio vel negatio, nec eorum separatio in re, si tamen ex sensibilibus apprehenditur affirmatio vel negatio, et intellectus componat hanc propositionem, *de omni est affirmatio vel negatio vera*, assentitur isti. Et etiam ubi sensus percipit conjunctionem singularium in re, adhuc certius adhæretur principio complexo per naturale lumen intellectus quam propter aliquam apprehensionem sensus. »

2. *Ibid.*, *ibid.*

3. *Critique de la raison pure*, trad. de M. Tissot, 2e édit., t. I, p. 360. Voyez aussi l'avant-propos des *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* de Leibniz : « Les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles, etc. »

ses maîtres, mais à cause d'une lumière intérieure qui est produite par la cause première [1]. » Nous n'avions pas trouvé chez saint Thomas la différence du sens et de l'entendement aussi fortement indiquée. Il y a chez Duns Scot comme un écho affaibli du platonisme. Saint Thomas se tient de plus près à la lettre d'Aristote, et comme le Stagirite, il dépasse à peine, par sa théorie de l'origine des idées, la sphère de l'empirisme.

Maintenant quel est le mode d'opérer de l'intelligence? Est-ce directement qu'elle saisit la vérité? Est-ce au moyen d'espèces intelligibles? Scot se prononce en faveur de l'existence des espèces, et le motif qu'il donne, c'est l'indétermination naturelle de l'entendement qui, pour agir et comprendre, a besoin d'être fixé par une forme imprimée en lui. L'opinion de Scot était partagée par la plupart de ses contemporains, y compris saint Thomas; mais alors même que le docteur franciscain suit la voie commune, il sait encore marquer sa propre trace par d'ingénieux amendements. Les espèces intelligibles sont la condition de la pensée, oui sans doute; mais d'où viennent les espèces? tirent-elles leur origine des objets extérieurs? sont-elles une transformation des images sensibles? Non, répond Scot; et, discutant

1. *Super I Poster.*, q. II, Opp., t. I, p. 346 : « Dicit (Linconiensis) quod neque littera scripta docet, nec ille qui exterius sonat, sed ista duo tantum excitant et movent discipulum. Sed interius unus est doctor qui mentem illuminat et veritatem ostendit. Sic igitur patet quod non addiscitur propter eminentiam doctorum, sed propter lumen interius intelligit anima, quod causatur a primo. »

à fond la question, il soutient que malgré le concours de l'expérience dans la formation de la connaissance, l'entendement a en soi toute la vertu nécessaire pour produire une espèce intelligible, en dehors de l'imagination et des formes matérielles[1]. Scot redresse vivement saint Thomas sur cet autre point, l'intelligibilité des choses particulières, niée, comme nous l'avons vu, par le docteur Angélique. L'être a pour attribut essentiel de pouvoir être compris par l'intelligence : comment cette propriété n'appartiendrait-elle pas même aux objets particuliers? Si le particulier, ajoute captieusement Duns Scot, n'était pas en soi susceptible d'être connu, aucune intelligence ne le connaîtrait; et toutefois, échappe-t-il, même en tant que particulier, à l'intelligence divine[2]?

Ne négligeons pas de faire remarquer, comme dernier trait de la théorie de Scot sur l'entendement, pour quel motif il place dans cette faculté, ainsi que l'avait déja fait saint Thomas, la raison dernière de la certitude. Ce n'est pas seulement parce que le sens est naturellement exposé à se tromper, tandis que l'entendement ne saurait errer ni à l'égard des principes, ni à l'égard des conclusions immédiates qu'il en tire; c'est que la certitude ne consiste pas uniquement à saisir la vérité; elle consiste aussi à con-

1. *Quæst. de Anima*, q. XVII, Opp., t. II, p. 545 : « Habet (intellectus agens) in virtute sua totali speciem intelligibilem. »

2. *De Anima*, q. XXII, p. 574; *Quæst. in Metaph.*, VII, q. XV, Opp., t. IV, p. 713 : « Intelligibilitas absolute sequitur entitatem. »

naître qu'on l'a saisie, et à pouvoir se dire à soi-même que la notion qu'on a formée, le jugement qu'on a porté, sont vrais. Si j'allègue une de ces propositions que l'on appelle principes premiers, le jugement que j'énonce est nécessairement vrai; mais si je l'énonce au hasard et sous forme de simple opinion, je n'ai pas la certitude. Or il n'appartient qu'à l'entendement de se replier sur lui-même et d'avoir pour ainsi dire conscience de la vérité connue[1].

Sur la portée naturelle de nos facultés actives, c'est-à-dire de la volonté et du libre arbitre, nous allons voir éclater entre Scot et saint Thomas de plus graves dissidences qui ont frappé d'autant plus l'École, qu'elles touchaient aux points les plus épineux de la doctrine de la grâce.

Scot établit avec force et par des moyens ingénieux, que les déterminations de la volonté ne dépendent ni des objets sensibles, ni de nos perceptions; en un mot ni de la sensation, ni de la pensée. Qu'est-ce en effet que la volonté, sinon la faculté de vouloir ou de ne vouloir pas? Elle comprend donc une double puissance qui s'étend à deux effets opposés et contraires. Or un même agent naturel ne peut pas produire à la fois deux effets opposés. Si l'objet cause la volition,

1. *Quæst. in Metaph.*, I, q. IV, p. 533 : « Certitudo nunquam est in apprehendendo verum, nisi talis sciat veritatem apprehensam, vel sciat illud esse verum quod apprehendit : nam si opinando apprehendam primum principium, licet illud quod verum est necessario apprehendam, tamen non sum certus : solus autem intellectus reflectitur judicando se apprehendere verum. »

il ne peut pas causer la non-volition : il n'explique donc pas l'opération volontaire. Scot ajoute que si la volition procédait de l'objet extérieur et non de la volonté, elle ne serait pas au pouvoir de cette faculté; aucune de nos déterminations ne dépendrait de nous; aucune ne serait méritoire ni déméritoire. On pouvait dire que la volition est au pouvoir de l'âme, en ce sens seulement que la volonté a la puissance de diriger l'entendement et de l'appliquer à une chose ou à une autre : mais cette direction de l'entendement par la volonté, qu'est-elle, sinon une volition véritable? Or, qui la produit? Est-ce l'objet extérieur? Alors, reprend Scot, je demanderai pourquoi la volonté a tourné l'entendement vers cet objet, et nous nous perdrons dans un progrès à l'infini. Est-ce au contraire la volonté? Mais, dans ce cas, la volonté a donc le pouvoir de se déterminer par elle-même; ses volitions viennent d'elle et non du dehors [1].

Qu'il nous soit permis de citer un autre passage très-remarquable par la vigueur du raisonnement, dans lequel Scot démontre à sa manière l'autonomie de la volonté :

« Certains événements sont contingents; par là, j'entends dire qu'ils n'arrivent pas nécessairement; autrement, et si toutes choses arrivaient nécessairement, les avis et la délibération seraient inutiles.

1. *Sentent.*, II, dist. 25, q. I, t. VI, p. 873 et sqq.

Or, quelle peut-être la cause des événements contingents? Cette cause n'est pas déterminée dans ses effets; car, lorsqu'un effet procède d'une cause qui est déterminée à le produire, il ne peut pas être appelé contingent. Cette cause est donc naturellement indéterminée à l'égard des effets contraires. Or, ou bien elle se détermine elle-même, soit dans un sens, soit dans l'autre; ou bien sa détermination procède d'une autre cause. Si elle se détermine elle-même d'une manière contingente, la proposition à établir est démontrée; si elle est déterminée par une cause étrangère, cette détermination a lieu nécessairement ou non. Si nécessairement, l'effet est nécessaire; si en dehors de toute nécessité, la cause de la détermination ne peut être que la volonté elle-même; car tous les agents de la nature sont déterminés à produire certains effets, et en l'absence de cette détermination, ils ne peuvent ni se déterminer eux-mêmes, ni déterminer une cause étrangère [1]. »

Il y a une preuve du libre arbitre qui est supérieure à tous les raisonnements; c'est le témoignage intérieur; c'est le cri de la conscience répétant à chaque homme qu'il est maître de ses résolutions et de sa conduite; mais quand on renonce à l'observation ou qu'on ne sait pas la pratiquer; quand on transporte la question, comme on le faisait au moyen âge, sur le terrain de la logique, il est difficile de déployer dans la dé-

1. *Sentent.*, II, p. 888.

monstration du libre arbitre un art plus consommé que le docteur franciscain.

Mais Scot ne se contente pas d'affranchir la volonté de la dépendance des objets matériels ; autant qu'il peut, il la soustrait à l'action de la puissance divine, et quand il envisage ce point de vue de la question, il se prononce pour l'opinion qui considère l'âme humaine comme la cause immédiate de ses volitions, et qui ne réserve à Dieu qu'une influence indirecte et médiate.

Si nécessairement Dieu concourait d'une manière immédiate aux déterminations de la volonté, qu'en résulterait-il, demande Scot? 1° la volonté n'aurait pas ses déterminations en son pouvoir ; elle ne serait pas libre ; 2° tout serait nécessaire ; il n'y aurait de contingence nulle part, car, si Dieu concourt à nos déterminations, il faut que son concours soit tout puissant, et qu'il entraîne la volonté. Supposer que Dieu agit sur nous et que son action peut être empêchée par l'homme, quelle contradiction ! 3° la volonté ne pourrait pas pécher ; 4° Dieu serait la cause totale de la volition. En effet que faut-il pour qu'une chose, un ange, le monde soit? Que Dieu le veuille. *Dixit et facta sunt ; mandavit et creata sunt.* Par son seul vouloir, il produira donc notre acte. Scot fait valoir une dernière raison qui est trop déliée pour être solide. Si une cause créée peut être le principe entier et immédiat de son effet, cette cause est sans contredit la volonté qui de toutes les

causes créées est la plus noble. Or, un pouvoir de ce genre n'a rien qui répugne à la condition de créature; donc la volonté peut être, donc elle est l'arbitre de ses déterminations[1].

Scot n'ignorait pas et il n'a jamais cherché à dissimuler que l'opinion qui placerait dans l'homme le principe unique des actes humains, pourrait difficilement se concilier avec le dogme de la prescience et de la puissance divines. Partout il affirme dans les termes les moins équivoques le concours de Dieu aux actes de l'homme. Assurément de nos jours sa profession, sincèrement catholique, satisferait les théologiens les plus scrupuleux; mais qu'on se reporte au XIVe siècle, à cet âge de foi sincère, active et même ardente et ombrageuse, dans lequel l'esprit de contention égalait presque la vivacité du sentiment religieux, et qu'on se représente l'effet produit par une doctrine qui consacrait l'autonomie de la volonté, le lendemain du jour où saint Thomas venait d'enseigner la prémotion physique. Le maître franciscain et le docteur Angélique paraissaient complétement opposés en des points qui intéressaient et qui passionnaient les esprits. Saint Thomas n'accordait au libre arbitre de l'homme que l'efficacité rigoureusement nécessaire pour qu'il ne fût pas tout à fait détruit; Scot au contraire faisait sa part aussi large qu'il était possible de la faire

1. *Sentent.*, II, dist. 37, q. II, p. 990 et sq.

sans nier le concours du Créateur aux déterminations de la créature. L'un inclinait visiblement au pélagianisme; l'autre, sans le vouloir, engageait ses disciples sur une pente périlleuse qui pouvait les conduire, dans un jour d'aveugle entraînement, à la négation du libre arbitre. Aussi, entre les deux systèmes soutenus par deux sociétés également puissantes et honorées dans l'Église, la lutte fut opiniâtre. Nous assistons à ses commencements, et sans descendre jusqu'aux querelles du jansénisme, nous allons bientôt la voir se développer avec ce caractère de subtilité inépuisable qui appartient à la scholastique.

Quand on connaît la doctrine de Scot sur la volonté et sa confiance un peu présomptueuse dans les forces de l'homme, il semble qu'il n'ait pu se tromper sur les véritables caractères de la loi morale. En effet, c'est le propre des philosophes qui affirment l'existence du libre arbitre, de reconnaître une règle obligatoire, absolue et invariable à laquelle sont soumises toutes les déterminations de la créature intelligente. Cependant, par une contradiction singulière, Scot, si favorable à la liberté humaine, altère profondément les notions de droit et de devoir, en les faisant dépendre du décret arbitraire de la divinité.

Quel est le fondement de la loi? C'est la volonté divine, et non pas la volonté divine éclairée par la raison, et s'attachant au bien qu'elle lui présente, mais la volonté livrée à elle-même et ne connaissant d'autre règle que sa propre décision. « Il y a, dit

Scot, deux sortes de puissances, la puissance ordonnée, et la puissance absolue; la première, qui consiste à agir selon la loi, la seconde, qui peut outrepasser la loi. Chez l'homme, la puissance absolue est plus étendue que la puissance ordonnée; elle s'étend à des actions que l'ordre ne permet pas; mais si elle les accomplit, elle doit être qualifiée de déréglée et d'injuste. Pourquoi? Parce qu'elle a au-dessus d'elle une règle qu'elle est tenue d'observer. Mais supposez une puissance qui domine la loi elle-même, comme la loi est ce qu'elle veut et ce qu'elle fait, cette puissance agira toujours selon la loi, et quoi qu'elle fasse, elle ne pourra jamais être appelée désordonnée. Or, telle est la puissance de Dieu. Elle s'élève au-dessus de toutes les lois, et ces lois dépendent de la volonté divine, non pas même de l'entendement divin. Lorsque l'entendement de Dieu présente à sa volonté une règle, cette règle est droite, juste et bonne, s'il plaît à sa volonté qu'elle le soit. Lui convient-il de changer la loi qu'il a établie? Il communique à la loi nouvelle, par son seul décret, toute la rectitude de la première. La justice, la loi, c'est ce qui plaît à Dieu [1]. » Saint Thomas s'était élevé avec toute l'énergie de la conviction la plus sincère contre les sys-

1. *Sentent.*, I, dist. 44, q. I, p. 1368 : « Quando in potestate agentis est lex et rectitudo ejus, ita quod non est recta, nisi quia est ab illo statuta, tunc potest recte agere agendo aliter quam lex ista dictet, quia potest statuere aliam legem rectam, secundum quam agat ordinate.... Leges aliquæ generales rectæ de operibus prædicabilibus dictantes, præfixæ sunt a voluntate divina et non quidem

tèmes qui font dépendre de la volonté arbitraire de Dieu la création et l'ordre du monde. Cette opinion justement repoussée par le docteur Angélique, Duns Scot la renouvelle hardiment, et il la transporte d'abord dans la morale, sur le terrain même où elle offense le plus la raison.

Mais suivez les conséquences du système. Puisque le fondement de la loi nouvelle est le décret divin, et que ce libre décret aurait pu être tout différent, la loi n'a rien de fixe ni d'immuable : les préceptes les plus évidents peuvent être abrogés, ou du moins passagèrement suspendus; l'homme peut être dispensé de les suivre. Duns Scot ne fait ici d'exception que pour les deux premiers commandements du *Décalogue* qui concernent le culte dû à Dieu. Il accorde que l'obligation d'aimer et d'honorer Dieu ne peut être effacée de la conscience humaine, qu'elle est l'expression d'une vérité éternelle et absolue, nécessairement admise par la raison, aussitôt qu'elle est énoncée. Mais pour les autres préceptes de la loi qui concernent le prochain, il ne leur attribue qu'une valeur relative. Le bien que ces préceptes nous indiquent n'est pas nécessairement le bien, ét n'a pas un rapport essentiel avec notre fin dernière. De même, le

ab intellectu divino, ut præcedit actum voluntatis divinæ.... Sed quando intellectus offert voluntati divinæ talem legem.... si placet voluntati suæ quæ libera est, recta est lex. et ita de aliis legibus.... Sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam; quia si statueretur a Deo, recta esset; quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur. »

mal qu'ils nous défendent ne nous détourne pas essentiellement de cette fin; sans la défense dont elles sont frappées, les actions mauvaises pourraient se concilier avec la possession de notre destinée éternelle.

Scot ne se borne pas à ces vues générales. Il examine successivement les préceptes moraux dont le caractère paraît le plus évidemment obligatoire, et il en infirme l'autorité. S'agit-il, par exemple, de l'homicide? Il répond, sans hésiter, que Dieu pourrait changer le principe qui défend de tuer son semblable, comme il a abrogé par l'Évangile toute la partie cérémonielle de l'ancien Testament. Dieu lui-même n'a-t-il pas ordonné à Abraham l'immolation de son fils? Même décision pour le vol et pour l'adultère[1]. Et dans quel but? Toujours afin de réserver la liberté de Dieu, qui, selon Scot, serait détruite si elle était

1. *Sentent.*, III, dist. 37, q. I, p. 898 : « Non enim in his quæ pæcipiuntur ibi est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum; nec in his quæ prohibentur est malitia necessario avertens a fine ultimo; quin si bonum istud non esset præceptum, posset finis ultimus amari et attingi, et si illud malum non esset prohibitum, staret cum eo acquisitio finis.... »

2. *Ibid.*, p. 879 : « Quæró an stantibus omnibus circumstantiis eisdem in isto actu qui est occidere hominem, variata sola circumstantia prohibiti et non prohibiti, posset Deus facere quod ille actus qui cum talibus circumstantiis aliis est aliquando prohibitus, alias esset non prohibitus, sed licitus. Si sic, igitur simpliciter potest dispensare, sicut simpliciter mutavit legem veterem, quantum ad cæremonialia, quando dedit novam. Si autem Deus non potest facere de isto actu quod non sit prohibitus, igitur non potest facere quod occidere non sit prohibitum, cujus oppositum manifeste patet de Abraham. »

subordonnée à la vérité morale conçue par l'entendement. Nous n'avons pas trouvé chez saint Thomas de pareils scrupules. Une préoccupation excessive de la liberté divine n'avait pas obscurci dans son âme la claire notion de la vertu et du devoir. Ne proclame-t-il pas que Dieu, malgré la promesse de l'Apôtre, se nierait lui-même s'il dispensait l'homme d'aucun des préceptes contenus dans la loi qui est l'ordre de la justice éternelle? Sa doctrine entière est une protestation anticipée contre les dangereuses théories de son subtil adversaire.

Sur toutes les questions qui sont livrées aux disputes des hommes, en métaphysique, en psychologie, en morale, Scot avait donc opposé à l'enseignement de saint Thomas un système qui tantôt combattait ouvertement ses conclusions, tantôt contestait sa méthode et ses arguments, et qui, tour à tour, sensé et paradoxal, solide et superficiel, exact et captieux, offrait une réunion de qualités et de défauts propres à exciter d'ardentes sympathies et d'égales répulsions.

Soutenue par les Franciscains dans l'intérêt de leur communauté, la renommée de Duns Scot parcourut l'Europe; sa doctrine pénétra dans toutes les universités, et, au XVII[e] siècle, selon le témoignage de Wading[1], on l'enseignait encore, outre Paris, à Coïmbre, à Salamanque, à Padoue, à Rome et à Milan.

1. Scoti Opp. t. I, p. 25.

« Qui n'approuverait, s'écriait alors un maître des écoles de Paris, qui n'a pas laissé de nom, mais dont Wading a recueilli et conservé le jugement, qui n'approuverait les ouvrages de Duns Scot, ce maître des docteurs? Que dis-je? après tant de suffrages qu'ils ont obtenus pendant de si longues années, qui aurait la présomption de les soumettre à l'examen? La doctrine de ce grand homme doit servir de pierre de touche pour apprécier les opinions de ses successeurs. Que toutes ses décisions, que toutes ses paroles fassent loi pour nous. Quand il a prononcé, il suffit d'ajouter : Le maître l'a dit, αὐτὸς ἔφη [1]. »

Malgré cet enthousiasme de ses disciples, et malgré l'appui intéressé des Franciscains, Duns Scot n'a jamais égalé l'autorité de saint Thomas, et l'Église ne l'a pas canonisé. En effet, quelques services qu'il ait rendus sous certains rapports à l'enseignement théologique, sa subtilité a répandu dans les esprits plus de doutes que de véritables lumières. En mettant toutes les vérités en question, et en divisant les questions à l'infini, il a développé ces habitudes de controverse qui étaient déjà enracinées dans l'École, et dont le fruit ne pouvait être que le scepticisme. Pour éviter, ou du moins pour ajourner cette inévitable conséquence de la nouvelle sophistique, il fallait l'irrésistible ascendant que l'orthodoxie chrétienne conservait encore sur les âmes. Mais l'Église pres-

1. Voyez les approbations de la doctrine de Scot, au tome Ier de ses œuvres.

sentit le péril, et elle ne put se résoudre à entourer des mêmes honneurs et du même culte l'athlète imprudent qui s'était laissé entraîner par l'ardeur de la dispute, et celui dont le génie sobre et irréprochable, soutenu par une piété angélique, avait élevé à la gloire et pour la défense de la religion le plus solide monument.

CHAPITRE III.

LUTTE DES THOMISTES ET DES SCOTISTES.

I. Disciples de saint Thomas. Gilles de Lessines. Bernard de Trilia, Hervé de Nedellec. Godefroy des Fontaines. — II. Saint Thomas et *la Divine Comédie*. — III. Franciscains. Fr. de Mayronis, Ant. Andrea, etc. — IV. Canonisation de saint Thomas. La sentence de 1276 est rapportée.

La charité héroïque de saint François d'Assises avait jeté un éclat incomparable sur la communauté qu'il avait fondée et qui devait subsister longtemps après lui, comme le témoignage vivant de sa piété. Sur les pas de leur fondateur, les franciscains s'élancèrent dans toutes les directions ouvertes à l'activité du zèle et du génie. La prédication de l'Évangile, le soin des pauvres et des malades, la prière, l'enseignement, la culture de la philosophie et des arts, de nobles vertus et d'intrépides efforts rehaussés encore aux yeux des nations par le faste de la pauvreté volontaire et des austérités; ce furent là les premiers titres qui recommandèrent le nouvel ordre à l'admiration et aux respects de la chrétienté. L'opposition d'un corps aussi vénéré n'était pas sans péril, et

l'école dominicaine dut s'affliger plus d'une fois de rencontrer de pareils adversaires sur sa route. Cependant plusieurs causes atténuaient la gravité des coups portés contre la doctrine de saint Thomas. D'abord, les franciscains étaient divisés. Une fraction nombreuse inclinait au mysticisme sur les pas de saint Bonaventure, élu général de l'ordre en 1256, et elle montrait peu de propension pour les arides controverses de l'école. Il se pourrait même que la dialectique trop subtile de Duns Scot eût trouvé des censeurs jusque dans les rangs les plus élevés de la Société. En effet, c'est en 1307, dans tout l'éclat de sa gloire, qu'il reçoit l'ordre de quitter Paris, théâtre de ses triomphes, et de revenir à Cologne. Pourquoi ce brusque rappel ? Les historiens n'en font pas connaître les causes. Serait-il téméraire de conjecturer que la prudence des chefs de l'ordre avait jugé opportun de tempérer les saillies du docteur Subtil, en le transportant sur une scène moins élevée ? De plus, malgré les succès que l'École franciscaine avait remportés, la doctrine et la renommée de saint Thomas étaient l'une et l'autre assez solidement assises, pour ne pas céder au premier choc. En supposant que quelques parties de la *Somme de Théologie* fussent entamées par la discussion, ne restait-il pas au disciple d'Albert le Grand, l'éternel honneur d'avoir donné la formule philosophique la plus complète de l'enseignement religieux ? Aussi les dominicains ne perdirent pas courage devant les attaques dont le plus illustre de

leurs maîtres était l'objet; mais, acceptant le défi, ils rendirent guerre pour guerre.

Nous n'avons pas la prétention de présenter un tableau complet de ces débats oubliés, et que l'éloignement a rendus très-obscurs pour notre âge; mais nous essayerons du moins d'en reproduire quelques traits en retraçant les opinions des acteurs principaux dont l'histoire a conservé les noms.

I

Parmi les disciples les plus anciens et les plus fervents de saint Thomas, les annalistes de l'ordre des Frères prêcheurs nomment Gilles de Lessines, ainsi appelé du lieu de sa naissance, petite ville du Hainaut. La Bibliothèque impériale possède sous son nom un traité encore inédit *De l'unité de la forme, de Unitate formæ,* qu'il termina, s'il faut en croire une note placée à la fin, au mois de juillet 1278 [1]. En commençant, il remarque avec une sorte de tristesse que les docteurs les plus autorisés et les plus fameux sont divisés sur ce sujet, et que quelques-uns, pour mieux défendre leurs sentiments particuliers, ne permettent pas la contradiction, accusent les opinions de leurs adversaires d'outrager la raison et la foi, et les déclarent non-seulement insoutenables, mais hé-

1. *Script. Ordin Prædicat.*, t. I, p. 370 et sqq.; *Hist. litt. de la France*, t. XIX, p. 347 et suiv.; Hauréau, *De la philosophie scholastique*, t. II, p. 246 et suiv.

rétiques et blasphématoires. C'est le spectacle de ces disputes passionnées qui détermine Gilles de Lessines à traiter à son tour la question, en prenant, dit-il, pour principal guide, son propre jugement[1]. Ces derniers mots feraient croire que nous allons nous trouver en présence d'une doctrine originale; mais il n'en est rien. Gilles de Lessine se borne à suivre fidèlement saint Thomas. Après avoir résumé et combattu les arguments en faveur de la pluralité des formes, il énonce la thèse opposée. Dans chaque être, il y a une seule forme substantielle qui donne l'être au sujet et à toutes ses parties. La forme substantielle de l'homme étant l'âme, c'est l'âme qui fait l'homme tout ce qu'il est : elle fait, par exemple, qu'il a un corps naturel, que ce corps est organisé, qu'il fait partie d'une espèce, et que dans cette espèce il est le propre corps d'un individu et non pas celui d'un autre[2]. Toutes ces conclusions appartiennent à saint Thomas, et Gilles de Lessines les établit par des

1. Mss., Bibl. imp., Fonds de Sorbonne, 835 : « Quoniam in quæstione de unitate formæ in uno ente, circa quam doctores tam in theologia quam in philosophia authentici et famosi diversimode sentiunt et diversa tenent ac tradunt, nonnulli eorum sic suam positionem conantur astruere ut reliquam damnent et reprobent, ac eam asserant nec ratione nec veritate subnixam, et non solum inopinabile esse, sed etiam hæreticum et contra fidem catholicam, ideo sequens opus attentavimus et præsumpsimus scribere de unitate formæ, de quo principaliter describimus secundum intellectum nostrum. »

2. *Ibid.* : « Dicimus et concludimus quod corpus tale quod est subjectum animæ, quod rationem qua est corpus hujus animalis habet a forma quæ est anima; et rationem qua est physicum corpus hujus animalis similiter habet ab anima, et rationem qua dicitur

arguments empruntés au saint docteur. Ainsi, il demande comment on expliquera les rapports de l'âme et du corps, si le corps est un être complet qui a sa forme, c'est-à-dire son existence propre en dehors de l'âme. Imaginer une substance intermédiaire, n'est-ce pas reculer la difficulté sans la résoudre? Nous avons trouvé ce point de vue de la question déjà indiqué dans la *Somme contre les Gentils*.

C'est également le pur esprit du thomisme que contiennent les ouvrages de Bernard de Trilia, né à Nîmes en 1240, mort à Avignon en 1292, après avoir longtemps professé dans les écoles des dominicains, à Montpellier et à Paris [1]. Les historiens de l'ordre de saint Dominique nous représentent Bernard comme un esprit solide, judicieux, circonspect, « très-imbu du doux nectar de la doctrine de saint Thomas [2]. » Il avait composé plusieurs écrits sur les principales matières de la controverse contemporaine; le seul qui nous soit parvenu se compose de dix-huit questions sur la connaissance de l'âme unie au corps, *Quæstiones* XVIII *de cognitione animæ conjunctæ corpori* [3]. Notre philosophe y soutient que

esse corpus physicum organicum hujus animalis, habet ab eadem anima, quæ dat esse subjecto cui advenit specificum : propter quod dicitur hoc animal esse homo, vel equus, vel asinus, vel in aliqua alia specie determinata. »

1. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 432; *Hist. litt. de la France*, t. XX, p. 129 et sqq.; Hauréau, *De la philosophie scholastique*, t. II, p. 252 et suiv.

2. *Hist. litt.*, t. XX, p. 130.

3. Bibl. imp., Anc. Fonds, Mss. 3609 : *Quæstiones de cognitione*

l'âme peut dans sa condition présente connaître Dieu par la lumière naturelle, et qu'en général, pour saisir ici-bas la vérité, elle n'a pas besoin d'une lumière spéciale divinement surajoutée à ses facultés propres. Cette dernière thèse peut être considérée comme une réponse à Henri de Gand que nous avons entendu émettre l'opinion contraire. Mais quelles sont les sources de la connaissance? Est-elle innée, est-elle acquise? Et si elle est acquise, provient-elle de la sensation, ou bien est-elle l'œuvre d'un principe supérieur qui la dépose à chaque moment pour ainsi dire dans l'esprit de l'homme? Bernard se prononce énergiquement contre l'hypothèse des espèces innées. Reléguée en effet au plus bas degré de l'échelle des intelligences, comment l'âme pourrait-elle posséder par elle-même et apporter en naissant les idées qui constituent la connaissance? Son union avec le corps serait dans ce cas sans utilité, ou plutôt elle deviendrait une entrave à l'exercice de la pensée, c'est-à-dire un état contre nature; ce qui est absurde. D'une autre part, si l'âme recevait directement ses idées par l'influence d'une cause surnaturelle, selon l'opinion d'Avicenne, aurait-elle besoin, pour connaître, de l'impression des objets extérieurs, qui est cependant la condition de la pensée? La conclusion que pose Bernard avec Aristote et saint Thomas, c'est que le point de départ de nos idées, même les plus élevées, est la sensation, et que

animæ conjunctæ corpori disputatæ et excellenter determinatæ a fratre Bernardo de Trilia.

les données sensibles sont ensuite modifiées par l'opération de l'entendement.

Parmi les défenseurs de la doctrine de saint Thomas, qui ont appartenu à l'ordre de saint Dominique, on cite encore le cardinal Hugues Aicelin de Billiom que sa renommée comme théologien et comme prédicateur éleva aux premiers honneurs de l'Église [1]; Guillaume de Hottun, qui mourut en 1298, archevêque de Dublin, après avoir enseigné quelque temps aux écoles de Paris [2]; Thomas de Sutton, un des maîtres de l'université d'Oxford [3] : Bernard d'Auvergne, qui combattit Henri de Gand sur les points où il diffère du docteur Angélique [4]; Jean de Paris, surnommé tantôt *le Sourd*, tantôt *Qui dort*, auquel une tradition répandue chez les dominicains, attribuait la réfutation de l'ouvrage de Guillaume de Lamarre contre saint Thomas [5]. La plus grande partie des ouvrages de ces premiers champions du thomisme sont maintenant ou détruits, ou perdus dans la poussière des bibliothèques. Pour ceux qui ont vu le jour, ce serait un travail également stérile et fastidieux que d'en essayer ici l'analyse. Qu'aurions-nous à présenter, sinon le tableau des mêmes questions

1. *Script. Ord. Prædicat.*, t. I, p. 450; *Hist. litt. de la France*, t. XXI, p. 71 et suiv.

2. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 459.

3. *Ibid.*, p. 464.

4. *Ibid.*, p. 492.

5. *Ibid.*, p. 500 et suiv. Cf. Oudin, *De Script. Eccles.*, t. III, p. 635 et suiv.; *Hist. litt.*, t. XIX, p. 422.

toujours résolues de la même manière, sans que la monotonie du fond soit rendue moins fatigante par les ornements de la forme? Toutefois, en écartant tous les autres noms dont l'autorité dans l'école a été plus passagère, nous devons faire une exception en faveur du quatorzième général de l'ordre de saint Dominique, Hervé de Nédellec que Duns Scot eut pour adversaire immédiat.

Hervé de Nédellec, nommé aussi Hervé le Breton, avait embrassé dès sa jeunesse la vie monastique dans la maison que les Dominicains avaient à Morlaix. Appelé à Paris pour enseigner la théologie, il s'acquit une si grande renommée, que le chapitre de Saint-Dominique, réuni à Lyon en 1318, l'élut général de l'ordre. Il est mort en 1322, à Narbonne[1].

Nous possédons d'Hervé, des *Commentaires sur le Maître des sentences*, des *Questions quodlibétiques*, et un assez grand nombre d'opuscules *Sur l'éternité du monde*, *l'unité de la forme substantielle chez l'homme*, *la matière du ciel*, *les relations, la béatitude, les vertus*[2]. Tous ces ouvrages, publiés dans le cours du xve et du xvie siècles, n'ont pas été réimprimés depuis, et sont tombés dans le plus complet oubli.

Hervé ne cache pas son dessein; il annonce qu'il veut « soutenir les doctrines du vénérable docteur et

1. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 533 et suiv.

2. Nous avons eu sous les yeux une ancienne édition appartenant à la bibliothèque Mazarine, mais dans laquelle nous n'avons pu retrouver ni la date ni le lieu de l'impression.

frère Thomas[1]. » En effet, sur la plupart des questions, il ne suit pas d'autre guide que le docteur Angélique ; quelquefois même, il le copie textuellement. Cependant il n'est pas dépourvu d'une certaine originalité, qui consiste surtout dans la finesse des aperçus, et qui suffit pour justifier la brillante renommée dont il a joui autrefois.

Un historien récent de la scholastique paraît croire que, suivant Hervé, « tout ce que nous savons, tout ce que nous concevons de l'essence divine nous vient de la foi[2]. » Si un pareil jugement était fondé, Hervé se serait écarté sur un point très-essentiel de la tradition thomiste. Mais divers passages de ses *Questions quodlibétiques* répondent victorieusement à l'imputation élevée contre lui. Dieu, se demande-t-il, peut-il être connu de l'entendement créé? Voici sa réponse : « Dieu peut être connu de l'homme ici-bas tant par l'investigation naturelle de la raison que par la révélation de la foi, et au delà de cette vie par une vision directe. Par la raison nous savons ce que Dieu est en général. Par la foi nous le connaissons avec plus de précision, mais obscurément et comme dans un miroir. Par la claire vision de la patrie céleste, son être s'offre à notre intelligence tel qu'il est. Comme l'exemple des philosophes l'apprend, nous avons les moyens de savoir que les créatures que nous voyons

1. *De beatitudine*, q. IV : « Unde reverendus doctor frater Thomas cujus opiniones nitimur sequi. »

2. Hauréau, *De la philosophie scholastique*, t. II, p. 402.

et connaissons sont l'œuvre de Dieu; que leur être dépend de lui, et qu'elles retournent à lui comme à leur principe. Ainsi, par les procédés naturels de l'intelligence, nous pouvons connaître que Dieu est et qu'il ne peut pas ne pas être. Nous arrivons à savoir par la même voie ce que Dieu est en général, par exemple, qu'il est une substance, que sa substance est immatérielle, c'est-à-dire pur esprit, comme l'enseignent les philosophes qui avaient connu la divinité par les seules recherches de la raison[1]. « Hervé, dans ce passage remarquable, n'accorde-t-il pas de la manière la plus formelle à l'intelligence humaine le pouvoir de s'élever par ses seules forces à la connaissance de Dieu, non pas sans doute de le contempler face à face, mais de démontrer son existence et quelques-unes de ses perfections? Il ne faut pas imputer légèrement aux écrivains du moyen âge, ni

1. *Quodlib.*, VI, q. III, f° 130 : « Utrum Deus possit ab intellectu nostro intelligi? Respondeo dicendum quod Deus a nobis potest intelligi et in via tam per naturalem investigationem rationis quam per revelationem fidei, et in patria per apertam visionem. Primo modo cognoscitur de Deo quid est in generali : secundo modo cognoscitur de eo quid est magis in speciali, sed obscure et quasi in speculo : tertio modo in speciali et nude.... Sicut patet ex processu philosophorum possumus scire creaturas quas videmus et evidenter cognoscimus, esse effectus Dei, et dependere a Deo in suo esse, et reduci in Deum, sicut in primam causam; et ideo per naturalem investigationem rationis possumus scire Deum esse, et ipsum non posse non esse; possumus etiam per talem investigationem scire de Deo quid est in generali, quoniam possumus scire quod est substantia, etc..., et quod est substantia immaterialis et intellectualis, sicut patet ex processu philosophorum qui per solam investigationem rationis cognoverunt eum. »

surtout aux disciples de saint Thomas, le scepticisme théologique, ce fruit amer du découragement ou de la colère ou du faux zèle.

Le point le plus digne de remarque dans les travaux philosophiques d'Hervé, c'est la théorie de l'individuation. Nous avons vu comment, après avoir battu en brèche les opinions rivales, Duns Scot avait conclu en rattachant l'existence individuelle à un principe distinct et positif, devenu célèbre dans l'École sous le nom d'*heccéité*. Hervé démontre avec habileté le néant d'une pareille hypothèse. Qu'est-ce que l'heccéité? Diffère-t-elle de la matière et de la forme qu'elle détermine? Si elle n'en diffère pas, le principe de l'individualité se résout donc en dernière analyse, malgré les apparences contraires, dans la forme et la matière. Si elle en diffère, est-elle substance ou accident? Qu'elle soit accident, voilà l'individu rejeté au rang des choses purement accidentelles, ce qui est inadmissible. Mais si elle est une substance, est-elle une substance composée ou une substance simple? La discussion pourrait se continuer ainsi à peu près indéfiniment; mais Hervé, jugeant inutile de la poursuivre, conclut par ces paroles hautaines : « Il me paraît que cette hypothèse est sans aucune valeur ; *videtur mihi quod positio ista ultima sit nulla*[1]. »

1. *Quodlib.*, III, q. IX : « Quæro utrum ista hecceitas quam tu dicis, sit aliquid diversum a materia et forma signatis per ipsam, aut non. Si non, ergo ponis idem principium individuationis quod etiam

Hervé discute ailleurs les objections élevées contre la théorie de saint Thomas. Si le principe de l'individuation, disaient les adversaires, est la matière tombant sous la loi de la quantité, l'existence individuelle sera déterminée par un accident qui, logiquement et en fait, lui est postérieur. Hervé répond que la substance prise en elle-même a sans doute précédé les qualités, mais qu'elle présuppose en tant qu'individuelle le principe, quel qu'il soit, qui l'individualise[1]. Or, comparez la quantité aux autres accidents de la substance, n'est-elle pas celui de tous qui possède au plus haut degré la vertu de la multiplier en la divisant, celui qui par conséquent est le plus propre à expliquer l'individualité[2] ?

Cependant Hervé ne s'attache pas à la lettre seule des formules du thomisme; mais en s'étudiant à les interpréter, il arrive lui-même à une théorie intermédiaire qui peut être regardée comme un essai de

materia; si sic, quæro aut est substantia, aut accidens, aut nihil. Si est substantia aut est substantia composita, aut materia, aut forma, et adhuc incidis in idem cum aliis, scilicet quod materia est principium individuationis, vel quod substantia composita est indivisa seipsa.... »

1. *Quodlib.*, VIII, q. XI, f° 152 : « Licet substantia quæ numeraliter est distincta ab alia ejusdem speciei sit prior quam quantitas, secundum illud quod est substantia, ipsam tamen esse sic distinctam ab aliis, non est prius quam quantitas. »

2. *Quodlib.*, III, q. IX : « Videtur mihi quod differt de quantitate et aliis accidentibus in hoc quod alia accidentia non sunt causa pluralitatis suorum subjectorum, ita quod pluralitas in eis plurificet substantiam, licet non possit esse sine pluribus subjectis; sed quantitas est causa dispositiva pluralitatis existentis in subjectis quantitatis. »

conciliation entre les systèmes opposés. La quantité et la matière contribuent sans doute, selon lui, à l'individuation; mais elles n'y contribuent pas seules. Qu'est-ce, par exemple, que la double propriété de l'être individuel, de constituer un tout en soi indivis et de retenir une existence identique, par laquelle il se sépare de tous les autres individus? Cette propriété, répond Hervé, est inhérente à la nature des choses, et la philosophie ne doit pas en chercher la raison en dehors des conditions générales de l'être. N'est-ce pas là précisément l'opinion que soutenaient les nominalistes? A quoi tiennent d'une autre part les différences spécifiques qui existent entre les individus d'une espèce et ceux d'une autre espèce? Elles ont leur fondement dans la forme, et c'est ainsi que l'âme, cette forme de l'homme, est ce qui sépare l'espèce humaine de toutes les autres espèces animées. Tout le rôle de la matière unie à la quantité se réduit donc à opérer la distinction des individus de la même espèce; encore cette explication elle ne doit pas être étendue au delà des limites du monde matériel[1]. Telles sont les dernières conclusions d'Hervé. Si elles n'étaient pas de nature à clore

1. *Quodlib.*, VIII, q. XI : « Omissis diversis opinionibus quæ sunt de hac materia, dico quod individuatio est per quantitatem partim, partim per alia.... —Quantum ad primam indivisionem qua unumquodque totum est idem sibi ipsi toti, unaquæque res est indivisa a seipsa, et sibi ipsi eadem per seipsam. — Quantum autem ad hoc quod individuum sit distinctum specifice a quolibet alio differente ab eo specie, hoc habet a forma.... — Quantum autem ad

le débat, elles font reconnaître du moins chez ce défenseur zélé du thomisme, un esprit délié et judicieux, plutôt enclin à tempérer les maximes de l'École dominicaine qu'à les exagérer.

Sur d'autres points de métaphysique, de psychologie et de morale, il serait facile de recueillir dans les ouvrages d'Hervé, des aperçus ingénieux et quelquefois vrais. Mais ce qui détruit l'effet de ses meilleures qualités aux yeux du lecteur le plus intrépide, c'est l'inexprimable sécheresse de sa méthode et de son style. L'art de la composition déjà si effacé chez saint Thomas, a tout à fait disparu. Une argumentation pesante, des divisions compliquées, l'abus des termes techniques, ont banni désormais tout ce qui s'adresse au cœur et à l'imagination, tout ce qui pourrait reposer l'esprit. A travers ces pages arides, on discerne difficilement les pensées originales et fécondes qui y sont peut-être enfouies, et que l'œil fatigué ne conserve pas la force d'apercevoir.

Hors des colléges des Frères prêcheurs, la doctrine de saint Thomas comptait de jour en jour des adhérents plus nombreux. Ce n'étaient pas seulement quelques noms isolés sans caractère et sans influence, c'étaient de grandes communautés, des ordres religieux puissants et vénérés dans l'Église, qui se ralliaient autour d'elle, et qui s'empressaient pour la défendre.

hoc quod quodlibet individuum divisum sive distinctum sit ab alio ejusdem speciei, principium individuationis substantiarum materialium est quantitas. »

Gilles de Rome, si fidèle à saint Thomas sur toutes les questions importantes, était général de l'ordre des Augustiniens, et l'exemple du chef entraîna après lui la Société que nous voyons rangée tout entière sous la bannière du thomisme.

L'ordre de Cîteaux suivit de près celui de Saint-Augustin. Dès la fin du XIIIe siècle, un de ses supérieurs, Humbert, abbé de Prulli au diocèse de Sens, compose un *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, dont il ne cherche pas à cacher les sources; il avoue ingénument que son ouvrage, qui lui a coûté beaucoup de peine, est une compilation d'extraits d'Albert, d'Avicenne, d'Averroès et de Thomas d'Aquin ; d'excellents juges ont reconnu que ce dernier avait fourni les extraits les plus nombreux[1].

Les religieux du Mont-Carmel se prononcèrent également pour le docteur Angélique. On possède une *Somme de Théologie*, des *Questions quodlibétiques*, et quelques autres ouvrages manuscrits de Gérard de Bologne, élu prieur général de l'ordre en 1297, mort à Avignon en 1317. Sur tous les points controversés, l'individuation, l'unité de la forme substantielle chez l'homme, les universaux, etc., Gérard conclut en faveur de la solution thomiste, et contre l'opinion de Scot. Sans porter l'habit des Frères prêcheurs, il appartient à la même école, et il enseigne la même doctrine religieuse et philosophique[2].

1. *Hist. litt. de la France*, t. XXI, p. 86.
2. Hauréau, *De la philos. scholastique*, t. II, p. 383 et suiv.

A Paris même, le centre de la controverse, d'où les doctrines, les influences et la renommée rayonnaient sur le reste de la chrétienté, l'École dominicaine trouvait d'utiles auxiliaires dans la communauté *des Pauvres Maîtres étudiant en théologie*, fondée par Robert de Sorbonne vers 1250, et qui était devenue en peu d'années une institution respectée et puissante[1]. Dans les querelles qui s'élevèrent entre l'Université et les ordres mendiants, les sorbonistes prirent parti pour l'Université, et ce fut de leurs rangs que sortirent les intrépides champions des maîtres séculiers, Guillaume de Saint-Amour et Gérard d'Abbeville. Mais, sur les questions de doctrine, ils subirent à des degrés divers l'ascendant de saint Thomas. Comment ne pas reconnaître un sectateur de l'Ange de l'École dans ce Siger de Brabant, que Dante fait appeler par saint Thomas lui-même, au sein de la béatitude céleste, « l'éternelle lumière de Siger, qui, professant dans la rue du Fouare, mit en syllogismes d'importunes vérités :

....La luce eterna di Sigieri
Che, leggendo nel vico degli Strami,
Sillogizzo invidiosi veri[2]? »

Un autre maître de la maison de Sorbonne dont les ouvrages n'ont pas encore vu le jour, mais qui eut de son temps une immense autorité comme chancelier

1. Sur Robert de Sorbonne, voy. l'*Hist. litt. de la France*, t. XIX, p. 291 et suiv.

2. *Parad.*, x, v. 136. Sur Siger de Brabant, oublié de la plupart

de l'Église et de l'Université de Paris, Godefroy des Fontaines, malgré des dissidences profondes de doctrine avec l'École dominicaine sur la théorie de l'individuation, ne cachait pas son admiration sincère pour le génie et les œuvres du docteur Angélique. Dans ses *Questions quodlibétiques*, rappelant la condamnation portée en 1276, par Étienne Tempier, contre quelques articles de la *Somme de Théologie*, il exprime le regret que le nouvel évêque de Paris n'ait pas jugé à propos de révoquer la sentence de son prédécesseur. Il fait remarquer que les propositions si rigoureusement condamnées ne blessaient ni la foi, ni la morale, et que la censure dont elles ont été l'objet autoriserait le vulgaire à penser que la doctrine de Thomas d'Aquin est tout entière erronée et dangereuse. Godefroy proteste que cette doctrine est aussi élevée que féconde, et que les étudiants peuvent en retirer les plus grands avantages. Il décerne à l'auteur les épithètes de docteur très-vénérable et très-excellent, *reverendissimus et excellentissimus*. Après les saints Pères, qui font autorité dans l'Église, il ne connaît pas de maître plus digne d'être écouté. « On peut, continue-t-il, appliquer à Thomas d'Aquin ces paroles de Jésus aux apôtres : Vous êtes le sel de la terre. Sa parole est l'arome qui corrige, qui développe et qui conserve la saveur des autres doctrines; si elle venait à disparaître, les leçons de tous les

des historiens, il faut lire la savante notice de M. Victor Leclerc, au tome XXI de l'*Histoire litt. de la France*, p. 96 et suiv.

autres maîtres n'offriraient qu'un aliment bien fade aux étudiants, *studentes in doctrinis aliorum saporem modicum invenirent*[1]. » Cet aveu, échappé à la loyauté d'un rival, marque exactement le degré auquel l'autorité de saint Thomas, comme théologien et comme philosophe, était déjà parvenue dans les écoles de Paris, vers 1286, époque où Godefroy des Fontaines publiait ses *Questions quodlibétiques*.

II

Tandis que le nombre des disciples de saint Thomas allait en s'augmentant au sein des universités, et qu'il était salué par un puissant parti comme le prince des théologiens, sa doctrine trouvait pour interprète en Italie un grand poëte dont les chants devaient l'immortaliser.

1. *Quodlib.*, XII, q. v : *Utrum episcopus Parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a prædecessore suo condemnatos?* .... Salva reverentia aliquorum doctorum, excepta doctrina sanctorum et eorum quorum dicta pro authoritatibus allegantur, prædicta doctrina (fratris Thomæ) inter cæteras videtur utilior et laudabilior reputanda : ut vere doctori qui hanc doctrinam scripsit possit dici in singulari et illud quod Dominus dixit in plurali Apostolis, Matth., v : Vos estis sal terræ.... Quia per ea quæ in hac doctrina continentur, quasi omnium doctorum aliorum doctrinæ corriguntur, sapidæ redduntur et condiuntur : et ideo si ista doctrina de medio auferretur, studentes in doctrinas aliorum saporem modicum inveniunt. » Passage cité par Échard, *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 296. Consultez la notice que M. Lajard a consacrée à Godefroy des Fontaines au tome XXI de l'*Histoire littéraire de la France*. Cf. Hauréau, *De la phil. schol.*, t. I, p. 291 et suiv.

Au sortir des enceintes lugubres de l'enfer et du purgatoire, Dante, guidé par Béatrix, a pu s'élancer vers les sphères resplendissantes du paradis. Déjà il a parcouru trois sphères lumineuses, et il vient de pénétrer dans un quatrième soleil habité par les âmes des docteurs qui ont vécu dans la méditation du dogme divin. Tout à coup, de la guirlande de lumière dont la tête de Béatrix est environnée, une voix s'échappe, c'est la voix de Thomas d'Aquin. Le disciple d'Albert, l'Ange de l'École semble dominer cette famille élue des intelligences que Dieu rassasie éternellement de la vue de sa vérité. C'est lui qui développe les replis mystérieux de la science incréée : on dirait qu'il continue au ciel son enseignement interrompu ici-bas ; « il est parmi les saints, comme Aristote parmi les philosophes, le maître de ceux qui savent[1]. »

Mais pénétrons au cœur de la *Divine comédie ;* sous les formes tour à tour sublimes et gracieuses de la poésie, essayons de retrouver les pensées les plus austères du philosophe et du théologien, puisque, suivant le premier vers de l'épitaphe inscrite sur son tombeau, aucun des secrets de la théologie n'avait échappé au grand poëte, *theologus Dantes nullius*

1. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, nouv. édit., Paris, 1845, in-8, p. 319. Sur les rapports de Dante et de saint Thomas, voy. aussi une thèse de M. Bach, *De l'état de l'âme depuis le jour de la mort jusqu'à celui du jugement dernier d'après Dante et saint Thomas*, Rouen, 1835, in-8.

dogmatis expers. Quelle est l'influence philosophique et religieuse qui éclate pour ainsi dire dans toutes les parties de la composition, sinon celle de saint Thomas ? Je ne parle pas de la doctrine du poëme sur les rapports de la raison et de la foi, sur le plan de la création, sur la destinée future de l'homme, ni sur les autres questions fondamentales que le christianisme avait tranchées d'une manière souveraine, et dont les solutions, consacrées par l'orthodoxie, étaient universellement admises; c'est principalement dans les matières controversées entre les dominicains et les franciscains qu'on aperçoit l'action profonde exercée sur Dante par le docteur Angélique.

S'agit-il, par exemple, de l'unité de la forme substantielle chez l'homme, ce point si vivement débattu dans les universités chrétiennes ? Le poëte, qui revient plusieurs fois sur ce sujet, s'exprime toujours en fidèle thomiste. Nous le laisserons parler afin de mieux faire voir comment le chantre de Béatrix entendait et exposait la philosophie. Il vient d'expliquer la formation des membres par la vertu active que le sang puise dans le cœur. « Tu ne vois pas encore, continue-t-il, comment d'animal cette vertu devient homme. C'est là un point qui a déjà égaré un plus sage que toi; car, dans sa doctrine, il sépare de l'âme la faculté intellective possible, parce qu'il ne voit dans l'âme aucun organe propre à cette faculté. Ouvre ton esprit à la vérité qui vient, et sache qu'aussitôt

que dans le fœtus les ressorts du cerveau sont en état de fonctionner, le moteur suprême se tourne vers lui, joyeux d'un tel prodige de la nature, et lui souffle un esprit nouveau plein de vertu qui absorbe en sa substance tout ce qu'il trouve là d'actif; et il s'en fait une seule âme qui vit, qui sent et qui se replie sur elle-même [1]. »

A ce langage didactique et abstrait, on reconnaît le dialecticien exercé qui fréquenta les écoles de Paris, où, dans une journée, dit-on, il soutint quatorze thèses contre tous venants, et étonna l'assistance par la souplesse et la précision supérieure de la discussion. Dans ce tournoi scholastique, il n'est pas difficile de conjecturer quelle est la cause pour laquelle Dante a combattu.

Nous ne trouvons pas seulement dans la *Divine comédie* les opinions du docteur Angélique, mais les preuves mêmes dont il s'est servi pour les soutenir. Comment le poëte démontre-il l'unité de l'âme et repousse-t-il le sentiment contraire? En rappelant que, sous l'impression du plaisir et de la douleur, l'âme, tout entière au sentiment qu'elle éprouve n'aperçoit plus ce qui se passe dans ses autres facultés; tant il est vrai que ces facultés ne constituent pas autant d'êtres distincts, mais se confondent dans le sein d'une substance identique et une [2]! Nous avons trouvé une

1. *Purgat.*, ch. xxv, trad. de M. Fiorentino.

2. *Purgat.*, ch. iv : « Lorsque le plaisir ou la douleur affecte quelqu'une de nos facultés sur laquelle l'âme se replie tout entière, elle

preuve exactement semblable dans la *Somme de Théologie*. Saint Thomas a également fourni à Dante la comparaison par laquelle il explique le rapport des puissances de la vie dont la plus élevée enveloppe les degrés inférieurs, pareille au pentagone qui comprend le carré, lequel, à son tour, enveloppe le triangle[1]. A mesure qu'on pénètre dans les détails, l'analogie devient plus frappante. La théorie de la connaissance et celle des passions; la sensation posée comme le point de départ de la pensée, et cependant la pensée distinguée de la sensation; l'amour considéré comme le fonds de la sensibilité et comme le principe de toutes les affections; le libre arbitre affirmé et démontré; la fin suprême de l'homme placée dans la claire vision de Dieu; l'intelligence élevée au-dessus de l'amour, la vie contemplative au-dessus de la vie active; toutes ces maximes dont l'exposition méthodique fut la gloire de saint Thomas, ne compo-

paraît n'être plus attentive à ce qu'éprouvent les autres, et cela détruit l'erreur de ceux qui pensent qu'une âme s'allume en nous sur une autre âme :

Quando per dilettanze, ovver per doglie
  Che alcuna virtu nostra comprendùa,
L'anima bene ad essa si raccoglie,
  Par ch'a nulla potenzia piu attenda.
E questo è contra quello error, che crede
  Ch'un anima sovr'altra in noi s'accenda, etc. »

1. *Convito*, III, 8; IV, 7 : « Le potenzie dell' anima stanno sopra se come la figura del quadrangolo sta sopra lo triangolo e lo pentagono sta sopra lo quadrangolo. » Cf. Ozanam, l. l., p. 112.

sent-elles pas le fond philosophique des œuvres de Dante?

Il y a un point cependant où le poëte se sépare du théologien, c'est la politique. Saint Thomas avait élevé le trône pontifical au-dessus de tous les trônes de la terre et proclamé la suprématie du successeur de saint Pierre et du représentant du Christ; mais cette glorification de la papauté ne pouvait pas être acceptée par le génie passionné que la vengeance pousse à placer en enfer trois papes, ses contemporains. Dante proteste avec énergie contre la subordination des couronnes à la tiare; il veut tout au moins l'indépendance mutuelle des deux pouvoirs. « Rome, qui instruisit l'univers, dit-il, avait deux soleils éclairant les deux routes qui mènent au monde et à Dieu. L'un des deux a éteint l'autre, l'épée est jointe au bâton pastoral, et tous deux, réunis par force, doivent aller mal ensemble; car étant dans la même main, ils ne se craignent plus l'un l'autre. » Et le poëte ajoute avec amertume : « Dis désormais que l'Église de Rome, en confondant les deux pouvoirs, tombe dans la fange et se corrompt, elle et son sacerdoce[1]. »

Mais ces téméraires saillies n'avaient pas de contre-coup dans l'École livrée à d'autres débats non moins agités, quoique plus stériles. Aussi, malgré les dissidences politiques qui le séparaient de saint Thomas, Dante ne doit pas moins être rangé parmi

1. *Purgator.*, XVI, 36. Voy. aussi le célèbre ouvrage : *De Monarchia.*

les disciples de ce grand docteur qui ont le plus contribué à la gloire de son nom et à l'influence populaire de sa doctrine.

III

Les Franciscains rivalisaient de dévouement, d'habileté et de génie pour disputer aux dominicains la direction des âmes et l'ascendant sur la société catholique. Adonnés à tous les travaux de l'intelligence qu'ils ne séparaient pas des œuvres de la charité, ils avaient parmi eux des poëtes populaires dont les chants étaient répétés dans toutes les villes, et d'incomparables artistes à qui sont dus les premiers chefs-d'œuvre de la peinture et de l'architecture chrétiennes en Italie. Mais c'était principalement vers les universités que leur ambition se dirigeait. Sur ce terrain de l'enseignement public, alors si agité, ils soutenaient contre leurs rivaux en influence et en renommée, une lutte opiniâtre, dont les incidents ne seraient pas sans intérêt si l'importance des questions avait mieux répondu à l'ardeur des combattants. Mais, les deux partis ayant le même symbole de foi et étant soumis à la même autorité, le débat ne pouvait porter que sur des points secondaires, et plus il se prolongeait, plus il dégénérait en arguties que saint Thomas n'aurait pas approuvées, et qui auraient fait reculer même Duns Scot.

Parmi ceux qui ont pris part à ces joutes de la

scholastique, l'histoire a conservé le nom du disciple immédiat de Duns Scot, François de Mayronis, qui a été surnommé par ses contemporains le docteur Illuminé, *doctor Illuminatus,* quoique rien dans ses ouvrages ne justifie un pareil surnom. Il enseignait à l'Université de Paris, où, le premier, il introduisit en 1315 l'acte célèbre appelé *Grande Sorbonique,* qui consistait à soutenir des thèses contre tout venant depuis six heures du matin jusqu'à six heures du soir, sans autre relâche qu'un court repas fait sur place à midi. Au seul titre des ouvrages de Mayronis, on peut juger des progrès de l'abstraction chez les scholastiques. Ce sont des traités *Sur les formalités, Sur le caractère univoque de l'être, Sur le premier principe*, etc. Mayronis avait aussi écrit des *Questions quodlibétiques*, des *Commentaires sur le Maître des sentences,* sur Aristote, et peut-être sur saint Augustin[1]. Nul ne poussa plus loin l'abus des distinctions et des formules logiques, et c'est à juste titre qu'il a été appelé quelquefois le maître des abstractions, *magister abstractionum*[2]. On a peine à comprendre par

1. Les ouvrages de Mayronis ont eu peu d'éditions; en voici un recueil du commencement du XVIe siècle, que nous avons sous les yeux : *Præclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta illuminati doct. F. Francisci de Mayronis Ordinis minorum in quatuor libros Sententiarum ac Quodlibeta ejusdem. Cum tractatibus formalitatum, et de primo principio, insuper explanatione divinorum terminorum, et tractatu de Univocatione entis.* On lit à la fin du volume : « Venetiis, impensa hæredum quondam domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum. 24 april. 1520. »

2. C'est le jugement que porte sur Mayronis l'éditeur de ses ou-

quelle suite de raisonnements captieux un philosophe peut être amené, non pas seulement à distinguer, mais à séparer la pensée et l'acte même de la pensée, ou, ce qui serait encore plus étrange, les relations et les termes entre lesquels ces relations s'établissent, l'égalité, par exemple, et les objets égaux, la ressemblance et les objets semblables; et cependant ce fut là, au témoignage de tous les historiens, une des opinions les plus fermement soutenues par le docteur Illuminé. On la trouve enseignée sans détour dans son *Commentaire sur le Maître des sentences*; les difficultés qu'elle soulève ne l'effrayent pas, et, suivant lui, elles ne peuvent embarrasser que des esprits grossiers et obtus[1]. Même au sein de la nature divine, il se plaît à multiplier les distinctions, et, grâce à l'abus des mots, contre l'avis à peu près unanime des théologiens, il en admet de plusieurs sortes, qui sont classées et étiquetées : ainsi, distinction essentielle entre le Créateur et la créature; distinction réelle entre les personnes de la Trinité; distinction formelle entre les attributs propres à chaque personne[2]. Comme on lui reprochait d'incli-

vrages, membre, comme lui, de l'ordre de Saint-François : « Ille enim (Fr. de Mayronis) arcana quædam et abstracta diligentissimus in primis indagator invenit. Quo factum est ut abstractionum magister merito dici debuerit. »

1. *Sentent.*, I, dist. 29, q. III : « Nec est inconveniens nisi habentibus grossum intellectum. »

2. *Sentent.*, I, dist. 3, q. I, f° 23 r° : « Ex istis apparet evidenter quod aliqualiter distinctio ex natura rei est inter perfectiones di-

ner au trithéisme, il répondait que son sentiment était partagé par d'illustres docteurs et qu'il y avait témérité à le qualifier d'hérétique [1].

Par sa méthode et par toutes les habitudes de son esprit, François de Mayronis était fatalement conduit au réalisme; mais s'il en admit le principe, il ne le poussa pas à ses conséquences les plus extrêmes [2]. Ainsi il croit avec Platon à l'existence des idées : mais il ne fait pas des idées autant d'êtres à part, sortes d'entités monstrueuses suspendues pour ainsi dire à travers les espaces [3]. Contre le témoignage d'Aristote, il s'attache à établir que même dans la pensée de Platon, les idées sont indépendantes des conditions de temps et de lieu qui régissent les objets particuliers; qu'elles ne constituent pas des êtres dans le sens propre du mot, mais de pures essences que l'entendement divin conçoit, qui se réalisent par la création dans les individus, et sans lesquelles il n'y aurait ni genre, ni espèce, ni science véritable. Veut-on savoir comment à ce propos Mayronis apprécie Aristote? Non-seulement il lui reproche d'avoir altéré par un sentiment de jalousie la vraie doctrine

vinas. » Voy. pour les développements, *ibid.*, dist. 8, q. II, f° 44 V°. *Ibid.*, q. III : « Dico quod divinæ perfectiones ex natura rei et non per opus ab anima fabricatum distinguuntur ab invicem. »

1. *Sentent.*, *ibid.*

2. *Ibid.*, I, dist. 47; q. I : « Utrum ideæ sint in mente divina. » Q. III : « Utrum ideæ sint in rerum natura. »

3. *Ibid.*, *ibid.*, f° 134 r° : « Ideæ non sunt imponendæ Platoni, sicut eas imponit sibi Aristoteles, quasi essent quædam monstra in aere subsistentia. »

de son maître; mais en avouant sa supériorité dans les sciences naturelles, il le signale comme le pire des métaphysiciens, *pessimus metaphysicus*, qui ne s'entendait pas aux abstractions, et qui a fait de la détestable métaphysique[1]. Parole de colère, à peu près sans écho et sans influence au XIVe siècle, mais qui présage les haines violentes que le siècle suivant verra se déchaîner contre le péripatétisme.

Parmi les questions plus curieuses qu'utiles que Mayronis discute, il s'en trouve une qui ressemblerait à une énigme, si la réponse n'en fixait aussitôt le sens : « Pourquoi la royauté de Sicile l'emporte-t-elle sur les autres royautés[2]? » C'est, répond Mayronis, parce qu'elle est dans la dépendance du saint-siége, dépendance qui est pour un royaume le premier titre de noblesse. La doctrine politique impliquée dans cette réponse fait l'objet d'une question spéciale du *Commentaire sur le Maître des sentences*[3]. Mayronis professe ouvertement que les princes temporels sont soumis à l'Église, c'est-à-dire au pape, comme le sens est subordonné à la raison, la nature à la grâce. A travers leurs discussions sur des points de théologie, les Frères mineurs s'accordaient en général avec les Frères prêcheurs pour proclamer la suprématie de la papauté, même dans l'ordre civil,

1. *Sentent.*, *ibid* : « Aristoteles fuit optimus physicus, sed pessimus metaphysicus, quod nescivit abstrahere, et ideo pessimam metaphysicam fecit. »

2. *Quodlib.*, q. XI, f° 250 v°.

3. *Sentent.*, IV, dist. 19, q. IV.

comme si elle eût été pour eux la sauvegarde la plus sûre de leur propre liberté et de leurs priviléges.

L'Aragonais Antonio Andréa, le docteur à la douce parole, *doctor dulcifluus*, soutenait à côté de Mayronis l'honneur de l'École franciscaine dans l'Université de Paris[1]. Andréa avait commenté la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, les premières parties de l'*Organon*, le *Livre des six Principes* de Gilbert de la Porrée et les *Sentences* de Pierre Lombard[2]. On lui doit en outre des *Questions sur les trois principes des choses naturelles*, qui ont été imprimées à Venise dans les dernières années du xve siècle[3]. Bien qu'il ait adopté comme tous les maîtres du temps la méthode syllogistique, son exposition n'est pas dépourvue d'aisance et annonce un esprit facile et élégant : mais ce qui contribua surtout à sa renommée parmi les franciscains, ce fut sa fidélité à suivre la doctrine de Duns Scot. Son *Commentaire sur le Maître des sentences* n'est que l'abrégé ou, pour parler plus exactement, un extrait de celui qui avait été écrit par le docteur Subtil et dont la prolixité est si fatigante.

1. Fabricius, *Bibl. med. et inf. lat.*, t. I, p. 121; Hauréau, *De la philos. scholastique*, t. II, p. 393 et suiv.

2. *Ant. Andreæ Conventualis franciscani ex Aragoniæ provincia ac Joannis Scoti doctoris subtilis discipuli celeberrimi in quatuor sententiarum libros opus longe absolutissimum*, etc., Venetiis, 1578, in-fol.

3. *Quæstiones de tribus principiis rerum naturaliam,* Venetiis, 1489, in-fol.

Quand Duns Scot ne se prononce pas sur une question, Andréa imite sa réserve, et laisse à peine entrevoir une préférence plus ou moins accusée pour l'une ou l'autre des opinions entre lesquelles son modèle et son maître a hésité. Il ne cache pas du reste son zèle pour la défense de la doctrine scotiste, et sa ferme intention d'y rester fidèle; on peut en juger par les lignes suivantes qui terminent les *Questions:* « Fais attention, lecteur, que dans l'ouvrage que tu viens de lire, ce qu'il peut y avoir de bon est emprunté à la doctrine de Scot, dont j'ai suivi la trace autant que mes moyens me l'ont permis. Ce que tu trouverais de répréhensible ou ce qui ne serait pas d'accord avec la pensée de Scot, impute-le à mon inhabileté. Je n'hésite pas à rétracter toute décision semblable, comme ayant échappé à mon ignorance : Tu dois supposer que je n'ai pas compris la pensée de Scot[1]. »

Nous nous contentons de nommer sans insister quelques autres disciples de Duns Scot, adversaires de saint Thomas, qui ont figuré non sans éclat dans les luttes scholastiques de cette époque, l'anglais Jean

1. « Attende igitur, lector qui legis, quod si quid bene dictum est in quæstionibus supra dictis, ab arte doctrinæ scoticæ processit, cujus vestigia quantum potui et quantum ipsum capio, sum secutus : si autem aliquid male dictum vel doctrinæ dictæ contrarium reperies vel repugnans, meæ imperitiæ ascribatur. Quod si aliquid tale ibi continetur, nunc pro tunc revoco tanquam dictum fuerit ignoranter; puta quod ignoveram mentem Scoti. » Cf. Hauréau, *De la phil. schol.*, II, p. 393 et 394.

Dumbleton, de l'université d'Oxford, qui a laissé entre autres ouvrages une *Somme de théologie* et des *Commentaires sur la Morale d'Aristote* [1]; Gérard Odon, le dix-huitième général de l'ordre de Saint-François [2], Jean Bassolis, le docteur très-orné [3]; Nicolas de Lyra, qui s'est acquis un nom parmi les interprètes de l'Écriture sainte [4]; Pierre d'Aquila, dont on possède des *Questions sur le Maître des sentences* [5].

Devons-nous aussi placer parmi les franciscains, un contemporain de Mayronis et d'Andréa qui a eu quelque célébrité dans l'École, Pierre de Verberie, plus connu sous le nom de Pierre Oriol ? Cette opinion qui a en sa faveur tous les historiens, a été fortement ébranlée par Casimir Oudin [6], qui pense que notre auteur appartenait à la congrégation du Val des écoliers. En effet un maître en théologie de cette communauté qui s'appelait Pierre, et qui était né à Verberie, avait pris quelque part, comme on peut le voir dans Du Boulay, aux délibérations qui eurent lieu en 1333, dans l'Université de Paris, au sujet de la vision béatifique. Or, à moins de

1. Fabricius, *Bibl. med. lat.*, t. IV, p. 72.

2. Trithème, *De Script. Eccles.*, cap. DLII.

3. Fabricius, *ibid*, t. IV, p. 55; Aub. Miræi, *Auct. de Script. Eccles.*, c. CDXXI.

4. Trithème, *ibid.*, cap. DLIII.

5. Fabricius, *ibid.*, t. V, p. 242, mais surtout Casimir Oudin, *De Script. Eccles.*, t. III, col. 802 et sqq.

6. *De Script. Eccles.*, t. III, col. 847 et sq.

supposer qu'il a existé au commencement du XIV[e] siècle deux théologiens portant le nom de Pierre et tous deux natifs de Verberie, il faut bien admettre que celui dont nous possédons les ouvrages est le même dont le nom figure en tête de l'acte authentique conservé par Du Boulay. Casimir Oudin soutient également, et il nous paraît avoir démontré, que Pierre de Verberie ne fut ni archevêque d'Aix, ni cardinal, ainsi que les biographes le répètent à l'envi, sans produire aucun témoignage contemporain à l'appui de leur opinion. Quoi qu'il en soit, il nous reste sous le nom de Pierre de Verberie des *Questions quodlibétiques* et de volumineux *Commentaires sur le Maître des sentences*[1], qui ont eu au moyen âge une grande célébrité et qui sont encore quelquefois cités par les théologiens d'une époque plus récente.

Quand on étudie ces deux ouvrages, ce qui pourrait faire douter que l'auteur ait été franciscain, c'est qu'il se prononce en maint passage contre Duns Scot. Au fidèle attachement de François de Mayronis et d'Andréa pour le maître illustre qui venait d'élever si haut la gloire des Frères mineurs, succède une disposition toute contraire qui se traduit par de graves et fréquentes dissidences. Mais Pierre Oriol n'est pas pour cela plus porté en faveur de saint Thomas. Il bat en brèche le thomisme avec autant et plus d'ardeur peut-être que les doctrines de Scot. S'agit-il par

1. *Petri Aureoli Verberii, Ordinis Minorum, Commentarii in libros Sententiarum; Romæ*, 1596-1605, in-fol., 4 vol.

exemple du problème de l'individuation ? Il reprend toutes les opinions émises par les scholastiques ; il les réfute les unes après les autres ; et quelle est sa conclusion ? C'est que l'individuation ne résulte pas de l'addition d'un élément qui s'ajoute à l'espèce pour la déterminer ; c'est que l'individu est par lui-même ce qu'il est. La question n'en est donc pas une, et chercher comment il se fait que la chose qui existe en dehors de l'entendement soit singulière, c'est ne rien chercher[1]. Cette solution, pourvu qu'elle soit bien comprise, nous paraît au fond très-exacte ; mais les arguments par lesquels Oriol la soutient portent plus loin que le problème de l'individualité, et en les pressant un peu, il ne serait pas difficile d'en faire sortir le nominalisme pur. Aussi ne doit-on pas s'étonner que la doctrine de Platon sur les idées soit qualifiée par notre philosophe de verbiage monstrueux, *aliquid monstruosum et vaniloquium*[2].

Et toutefois, chose remarquable ! en dépit de cette tendance nominaliste si fortement accusée chez Oriol, il est de tous les scholastiques peut-être celui qui s'est montré le plus favorable à l'argument de saint Anselme pour l'existence divine. Au lieu de s'associer aux difficultés dont cette démonstration avait été l'objet de la part de saint Thomas et de

1. *Sentent.*, lib. II, dist. 19, art. 3 : « Quærere aliquid per quid res quæ extra intellectum est, est singularis, nihil est quærere. »

2. *Sentent.*, lib. I, dist. 37, p. 855 : « Ideæ sicut intellexit Plato, sunt aliquid monstruosum et vaniloquium. »

Duns Scot, il s'attache à en dégager le côté sérieux et fondé, en faisant voir que nous parvenons à la notion de Dieu, en vertu d'une induction cachée, ou, suivant ses propres expressions, d'un syllogisme imperceptible, *quodam imperceptibili syllogismo*, qui, de la vue des choses bornées et imparfaites, élève du premier coup l'esprit de tous les hommes à la conception de l'être parfait, infini, souverainement digne de nos respects et de notre adoration[1]. Nous sera-t-il permis de signaler l'analogie frappante qui existe entre ces expressions et les théories les plus récentes de la philosophie moderne sur la manière dont l'idée de Dieu s'introduit dans l'intelligence humaine?

Mais ces sublimes aperçus ne sont qu'un éclair qui ne laisse aucune trace dans les autres parties du système. Quand il parle des attributs divins, Oriol ne semble plus se rappeler que la divinité nous apparaît comme le type des perfections dont la créature nous offre les pâles reflets. Il reproche à saint Thomas d'avoir enseigné que Dieu, guidé par la justice et la sagesse, fait tout ici-bas pour le mieux, et il exagère, si toutefois elle pouvait être exagérée, la doctrine de Duns Scot sur le décret arbitraire qui a présidé à la

1. *Sent.*, I, dist. 2, art. 6, p. 146 : « Quod Deum esse venit in mentem hominum naturaliter et quodam imperceptibili syllogismo. — Naturaliter homines quodam subito argumento perspicientes aspectum secundum ordinem rerum sistunt in quodam summo quod Deum appellant, et inde oritur communis animi conceptio omnis sectæ quod est aliquid adorandum et sacrificiis venerandum. »

création et à la conservation de l'univers. Nous ne pouvons mieux faire que de le laisser lui-même exposer son sentiment : « La puissance qui appartient à Dieu, dit-il, est affranchie de la loi de l'ordre et du devoir ; elle n'est soumise à aucune règle ; elle n'est en aucune manière obligée ni à agir, ni, quand elle agit, à agir dans un sens plutôt que dans l'autre. » Et quelques lignes plus bas : « On demande si Dieu agit toujours selon la justice, s'il fait toujours ce que la justice et la raison veulent qu'il fasse, en un mot ce qu'il est dans l'obligation de faire, ce qu'il doit faire. Sur toutes ces questions, il faut répondre que nulle dette, nulle obligation de justice n'existe pour Dieu, que sa puissance, lorsqu'elle s'exerce au dehors, n'est pas subordonnée à la loi de la raison, ni à l'égard de ses actions, ni à l'égard de leur mode. Donc il ne faut pas dire que Dieu agit selon la justice, ni qu'il fait ce qu'il doit faire, et ce que la raison exige qu'il fasse ; il ne faut pas non plus soutenir en sens inverse que Dieu agit contre la raison, contre la justice, contre la loi ; car il est naturellement au-dessus de la loi, de la justice, de la raison et de toute autre règle, quelle qu'elle soit, même celle de la convenance, et on ne peut jamais dire qu'il soit convenable pour lui d'agir ni que cela ne soit pas convenable[1]. »

Ainsi s'exprime dans son dur langage, Pierre de

1. Lib. I, dist. 44, p. 1060 : « Non est in Deo nisi potentia absoluta ab omni ordine et omni debito, nulli subjecta regulæ, nullo modo ad agere aut ad modum aliquem obligata, etc., etc. »

Verberie ; mais sa doctrine admise, que reste-t-il des perfections divines autres que la liberté? Que faut-il entendre par la sagesse, la justice et la bonté de Dieu? Toutes les notions que le genre humain se forme de la Providence ne sont-elles pas confondues ?

IV

Dans toutes les directions où s'élançait l'active curiosité des esprits, la doctrine de saint Thomas, propagée avec ardeur par l'ordre de Saint-Dominique, trouvait donc des contradicteurs. Mais en dépit des rivalités, et malgré d'incontestables services rendus à l'enseignement théologique par les disciples de Duns Scot, l'autorité du docteur Angélique l'emportait. Loin d'être affaiblie par les coups de ses adversaires, elle ne cessa de grandir dans l'Église, dans l'École et même dans les rangs du peuple. En Italie, la vénération publique entourait les restes du docteur Angélique, conservés par les bénédictins du monastère de Fossa-Nova où il était mort, et on racontait les guérisons merveilleuses opérées sur son tombeau. Les dominicains nourrissaient l'espoir que le plus illustre de leurs maîtres serait prochainement placé par l'Église au rang des saints. En 1318, ils jugèrent que le temps était venu, et une députation de l'ordre, à laquelle s'était joints les représentants de tous les États du royaume de Naples, vint à Avignon trouver le pape Jean XXII, pour le supplier de déférer au vœu

des Frères prêcheurs et de toute la chrétienté. Le procès de canonisation dura environ cinq années. Enfin en 1323, toutes les informations étant réunies et la cause instruite, le souverain pontife prononça. Le 17 juillet, il se rendit au couvent des Frères prêcheurs d'Avignon, où il fit l'éloge de Thomas d'Aquin en présence du roi de Sicile, de plusieurs princes, seigneurs et prélats, et des ambassadeurs étrangers. Le commissaire délégué par le général des dominicains eut la parole après le pape, le remercia au nom de l'ordre de Saint-Dominique, et célébra à son tour la louange de l'incomparable disciple d'Albert le Grand. D'autres orateurs vinrent successivement payer leur tribut d'admiration au docteur Angélique : de ce nombre furent l'archevêque de Capoue et celui d'Arles, l'évêque de Londres et un frère prêcheur du couvent de Toulouse, Raymond Béquin, alors maître du Sacré-Palais, depuis patriarche de Jérusalem. Mais ce qui ajouta surtout à la pompe de la cérémonie, ce fut le panégyrique prononcé par le roi de Sicile, Robert, et dans lequel il montra que Thomas d'Aquin avait mérité l'honneur que l'Église lui décernait : 1° parce qu'il avait édifié le monde par la bonne odeur de ses vertus ; 2° parce qu'il continuerait à l'éclairer dans toute la suite des siècles par l'éclat de sa doctrine. Le lendemain 18 juillet, le pape célébra pontificalement la messe en l'honneur de saint Thomas, dans la cathédrale d'Avignon, et fit de nouveau son éloge en présence du roi et de la reine de Naples

et d'un immense concours de peuple. Ce fut alors que Jean XXII prononça, dit-on, cette parole mémorable si souvent rappelée par les disciples du docteur Angélique : « Autant il a écrit d'articles, autant il a fait de miracles, *Quot articulos scripsit, tot miracula fecit.* « Le même jour la bulle de canonisation fut adressée à tous les patriarches, archevêques et évêques de la chrétienté [1].

Thomas d'Aquin, béatifié par le saint-siége aux applaudissements de l'Église, ne pouvait pas rester sous le poids de la sentence que quarante-quatre ans auparavant Étienne Tempier avait portée contre sa doctrine. Bien que la condamnation s'appliquât à des thèses d'une importance très-secondaire dans le vaste ensemble de l'œuvre philosophique du saint docteur, elle avait eu trop d'éclat pour être maintenue. Désormais la cause des Dominicains était devenue celle de l'Église. Leurs intérêts particuliers se trouvaient d'accord avec la dignité du saint-siége pour réclamer l'infirmation d'un jugement porté sans le concours de l'autorité pontificale contre un théologien de l'ordre, élevé au rang des saints. Les thomistes s'agitèrent dans ce but auprès de l'Université de Paris. J'aperçois une trace de leurs démarches dans la requête présentée par le chapitre de l'Église de Paris à l'évêque, Étienne de Borest, afin d'obtenir

1. Touron, *La vie de saint Thomas d'Aquin*, p. 330 et suiv.; l'abbé Bareille, *Histoire de la vie de saint Thomas d'Aquin*, 2[e] édit., p. 378. Sur Raymond Béquin. Voy. Échard, *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 561.

qu'il rapportât la sentence de son prédécesseur. L'affaire fut instruite avec solennité : la faculté de théologie se réunit extraordinairement en présence des délégués de l'évêque, et elle reconnut que saint Thomas n'avait jamais écrit ni enseigné rien qui fût contraire à la foi et aux bonnes mœurs. Étienne de Borest rendit alors la sentence épiscopale que Du Boulay nous a conservée, et à laquelle nous avons emprunté les détails qui précèdent. Voici le texte de cet important document :

« Étienne, par la permission de Dieu, évêque de Paris, à tous ceux qui ces présentes verront, salut en Jésus-Christ. L'expérience, cette maîtresse de la vie, nous apprend par des marques certaines que des choses qui avaient été ordonnées avec prudence doivent être changées par une prudence plus haute, lorsque les circonstances ne sont plus les mêmes. Quelques-uns de nos prédécesseurs, d'heureuse mémoire, dans la prévision des dangers que certains articles pouvaient offrir, s'ils étaient mal compris, ont lancé contre ces articles des censures accompagnées d'excommunication, qui ont paru atteindre la doctrine du bienheureux Thomas d'Aquin, de l'ordre des Frères prêcheurs. Ayant lu attentivement les termes de la sentence, affligés du préjudice qu'elle portait à la renommée du bienheureux Thomas, à la gloire de la sainte Église romaine et à la vérité, le vénérable doyen et le chapitre de notre Église de Paris, ont député vers nous maître Ambaut

de Quéant, archidiacre d'Arras, docteur de la faculté de théologie, et maître Pierre de Fagelle, tous deux chanoines de Paris, qui nous ont demandé de convoquer la faculté de théologie pour délibérer sur les articles condamnés, en tant qu'ils touchent à la doctrine du bienheureux Thomas, et aviser aux moyens de conserver le respect dû à sa mémoire et à la sainte Église romaine.

« Nous ne pouvions oublier que la sainte Église romaine, la maîtresse et la mère de tous les fidèles, à qui est réservé le droit suprême d'approuver et de condamner les doctrines, d'éclairer les doutes, de définir les points de foi, et de réfuter les erreurs, venait d'élever au rang des saints le vénérable docteur qui a brillé parmi nous comme un soleil, et de recommander sa doctrine à tout l'univers.

« Voulant donc honorer Dieu sur cette terre en la personne de ses saints ;

« Considérant, d'autre part, que le bienheureux confesseur a été, et qu'il est encore, la lumière de l'Église, la perle du clergé, la fleur des docteurs, le miroir de notre Université de Paris ; que par l'éclat de sa vie, de sa renommée et de sa doctrine, il brille comme l'étoile matinale ;

« Après un nouvel examen des articles en question, fait par les membres de notre conseil, maître Hugues de Besançon, chantre de Paris, maîtres Étienne de Neuville et Odon de Sens, chanoines, de-

vant les docteurs de la faculté de Paris dans une assemblée convoquée à cet effet;

« Étant constant que le bienheureux Thomas n'a jamais admis, enseigné ni écrit rien de contraire à la foi et aux bonnes mœurs :

« Sur l'avis des vénérables doyen et chanoines de l'Église de Paris, du vénérable Guillaume, archevêque de Vienne, professeur de théologie, de vingt-trois autres maîtres en théologie, et de trente-neuf bacheliers en théologie, dont nous avons reçu les déclarations signées et scellées de leur sceau ;

« Nous annulons, de science certaine, par ces présentes, la condamnation et la sentence d'excommunication portées par nos prédécesseurs, en tant qu'elles atteignent ou qu'elles sont supposées atteindre la doctrine de saint Thomas, n'entendant approuver ni improuver lesdits articles, mais les abandonner aux libres disputes de l'École[1]. »

Cette sentence, qui porte la date du 14 février 1324, acheva d'affermir l'autorité de saint Thomas dans l'Université de Paris, en ôtant à ses rivaux le prétexte le plus spécieux dont ils couvraient leur opposition. La lutte ne cessa pas immédiatement : les franciscains restèrent fidèles à la doctrine de Duns

1. *Hist. Acad. Paris.*, t. IV, p. 204. Quelques écrivains de l'Ordre de Saint-François ont contesté l'authenticité de ce document qui a été produit pour la première fois dans la querelle entre le dominicain Jean Monteson et l'Université de Paris; mais leurs frivoles objections ont été doctement réfutées par Rubeis, D. Thomæ Opp., t. X, Adm. præv., p. 12 et suiv.

Scot, et continuèrent à l'enseigner; mais l'École dominicaine eut en sa faveur l'inappréciable ascendant que les suffrages officiels de l'Église avaient assuré à son chef. Les seuls adversaires sérieux du thomisme dans les universités furent désormais quelques esprits audacieux et novateurs, qui ne reconnaissaient pas de maîtres, qui attaquèrent également le docteur Subtil et le docteur Angélique, et qui, en dehors de toutes les traditions scholastiques, cherchèrent à se frayer des sentiers nouveaux ; précurseurs impatients d'une réforme dont ils ne virent pas même l'aurore, et qui ne devait être consommée qu'au XVII[e] siècle par le génie de Descartes.

CHAPITRE IV.

DURAND DE SAINT-POURÇAIN ET GUILLAUME OCCAM.

I. Durand de Saint-Pourçain. Sa doctrine sur l'autorité en philosophie, sur les preuves de l'existence de Dieu, sur les causes du péché, sur les facultés de l'âme, sur l'individuation, sur les idées-images, etc. — II. Guillaume Occam. Sa polémique contre Duns Scot et saint Thomas. Son nominalisme. Application à la psychologie et à la théodicée. Morale et politique d'Occam.

Au moyen âge, la culture philosophique se concentrait dans les universités et dans les cloîtres; mais le cloître n'étouffait pas, autant qu'on le suppose généralement, le libre essor de la pensée. Malgré la vigilance de l'autorité ecclésiastique, l'indocilité naturelle de l'esprit humain se trahissait fréquemment par des opinions particulières qui détruisaient l'unité de la doctrine, et qui exposaient les ordres religieux les plus florissants à des divisions intérieures. C'est ainsi qu'on avait vu le franciscain Pierre-Jean d'Olive, renouveler, après Jean de Parme, les erreurs de l'abbé Joachim, annoncer un nouveau règne du Christ, et par ses prédications téméraires, causer parmi les Frères mineurs une émotion qui avait été difficilement comprimée. Ces rébellions du

sens privé étaient souvent l'erreur d'une imagination exaltée que le dégoût des réalités de la vie poussait au mysticisme ; mais l'argumentation scholastique avait aussi ses entraînements et ses écueils. Combien de disciples soumis en apparence ne résistaient pas à la tentation de raisonner et de conclure devant l'École contre les maîtres !

Il était réservé au XIVe siècle de développer ce levain d'indépendance philosophique déposé au fond des cœurs. Tandis que l'ordre de Saint-Dominique inaugurait avec enthousiasme le culte de saint Thomas, un dominicain investi de la dignité épiscopale, Durand de Saint-Pourçain, se pose sur plusieurs questions en adversaire du docteur Angélique béatifié ; et à l'autre point de l'horizon, voici que l'ordre de Saint-François voit s'élever de son sein un novateur audacieux, Guillaume Occam, qui bat en brèche le thomisme, mais qui n'épargne pas la doctrine de Duns Scot, qui rejette également toutes les traditions de sa communauté et de son temps, et qui remonte de deux siècles en arrière jusqu'au nominalisme d'Abélard et de Roscelin.

Le récit détaillé de ces controverses, dans lesquelles saint Thomas n'était pas seul en cause, et qui embrassaient la scholastique tout entière, dépasse le but spécial de cet ouvrage, nous l'avouons sans peine. Toutefois, dussions-nous être blâmé d'avoir agrandi notre sujet ou d'en être sorti, les noms de Durand et d'Occam nous ont paru trop considérables, pour

ne pas mériter une étude particulière, qui d'ailleurs servira à faire mieux ressortir par contraste le caractère et la portée de la doctrine de saint Thomas.

Parlons d'abord de Durand de Saint-Pourçain, qui se présente le premier dans l'ordre des temps.

I

Durand de Saint-Pourçain a été ainsi appelé du nom d'un petit village d'Auvergne, où il naquit dans la seconde partie du XIIIe siècle[1]. Il entra fort jeune dans la maison que les Dominicains avaient à Clermont, et vint ensuite à Paris où il fut reçu licencié en 1313. Sur le bruit de ses succès, Clément V l'appela pour lui confier la maîtrise du Sacré-Palais. Il nous apprend lui-même qu'il enseigna l'Écriture sainte dans la cour pontificale[2]. En 1318, il était de retour en France, et recevait comme prix de ses services l'évêché du Puy-en-Velay, qu'il résigna bientôt pour aller occuper celui de Meaux. Il est mort, suivant Échard, en 1334. Son principal ouvrage est un Commentaire sur le *Maître des sentences*, qu'il com-

1. Je ne sais sur quelle autorité Fabricius, *Bibl. med. et inf. latinit.*, t. II, p. 68, s'est fondé pour attribuer à Durand de Saint-Pourçain le prénom de Guillaume. Ce prénom ne se trouve pas indiqué dans les anciens documents recueillis par Quétif et Échard, *Scrip. Ord. Prædic.*, t. I, p. 586. Il y a ici quelque confusion avec Guillaume Duranti, évêque de Mende, nommé *le Spéculateur*, sur lequel on peut consulter un savant article de M. Victor Leclerc dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XX, p. 411 et suiv.

2. *Comment. in Magistrum Sentent.*, Præfat.

mença fort jeune et qu'il termina sur la fin de ses jours[1].

On a supposé que l'exemple d'Occam n'avait pas été sans influence sur la direction philosophique de Durand[2]; mais c'est là une hypothèse qui nous paraît s'accorder assez mal avec la chronologie. En effet, si, comme on le croit, Occam n'a commencé que vers 1320 à briller dans les écoles de Paris, il a dû être devancé par Durand que, dès cette époque, l'éclat de sa renommée avait élevé à la dignité épiscopale.

Durand avoue sans détour le peu de cas qu'il fait des autorités humaines, et sa résolution de penser par lui-même en matière de philosophie. Lorsqu'il s'agit de la foi, l'autorité doit être invoquée; mais sur toute autre question, il est préférable de suivre les lumières naturelles de la raison. Le passage ou Durand expose ce point de vue est du plus haut prix, quand on se reporte à l'époque où il a été écrit; nous demandons la permission de le citer :

« Lorsqu'il s'agit de matières qui ne touchent pas la

1. *Script. Ord. Prædict.*, I, p. 586; Oudin, *Comm. de Script. Eccles.*, t. III, col. 792; Brucker, *Hist. crit. Philosophiæ*, t. III, p. 846; Fabricius, *Bibl. med. et inf. latinit.*, t. II, p. 68. Les commentaires de Durand sur le Maître des Sentences ont été souvent réimprimés; voici le titre de l'édition que nous avons eue sous les yeux : *Durandi a Sancto Porciano in Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor primum quidem per Nicolaum a Martimbos eximium Navarrensis collegii theologum nunc vero per quosdam non inferioris notæ doctores quanta fieri potuerit cura diligentiaque emendati.* Lugduni, 1547, in-fol.

2. *Dictionn. des scienc. philos.*, art. Durand. Voy. en sens contraire M. Hauréau, l.l. t. II, p. 411.

foi, la véritable manière d'en parler et d'en écrire, est de s'appuyer sur la raison, plutôt que sur l'autorité de quelque docteur, si habile et si fameux qu'il puisse être. Il faut faire peu de cas de l'autorité humaine, quand ce qu'elle nous enseigne est en opposition avec la vérité clairement connue par la raison. En effet, bien qu'il convienne de captiver notre entendement sous le joug du Christ, et que dans les matières de foi nous devions préférer à l'autorité de la raison l'autorité de la sainte Écriture, expression de la science divine, cependant tout homme qui répudie sa propre raison pour suivre une autorité humaine imite la stupidité des animaux privés de raison et mérite de leur être comparé, puisqu'il se rend semblable à eux. Ne serait-ce pas une témérité que d'oser préférer l'autorité de quelque docteur particulier à celle des plus célèbres interprètes de l'Écriture, tels que sont saint Augustin, saint Grégoire, saint Ambroise, saint Jérôme, si respectés dans toute l'Église? Et cependant saint Augustin lui-même, quoiqu'il tienne le premier rang parmi les grands docteurs, a dit dans le commencement de son troisième livre de la *Trinité :* « Ne « vous soumettez pas à l'autorité de mes écrits, « comme vous feriez à celle des Livres canoniques. Si « vous trouvez dans ceux-ci ce que vous ignoriez au- « paravant, vous le recevrez d'abord et avec respect ; « au contraire ce que vous découvrirez dans ceux-là « ne doit vous paraître certain, qu'autant que vous « en découvrirez vous-mêmes la vérité et la certitude. »

Je conclus de là que vouloir obliger quelqu'un de ne rien enseigner et de ne rien écrire qui soit contraire aux opinions de tel ou tel maître, c'est préférer un docteur particulier à tous les saints docteurs, c'est fermer les voies à la recherche de la vérité; c'est mettre obstacle au progrès de la science; ce n'est pas seulement cacher la lumière sous le boisseau, c'est la comprimer par la violence. Pour nous donc, nous suivrons la raison, de préférence à toute autorité humaine, persuadés que, si c'est un devoir d'aimer tous les hommes, il faut aimer et honorer encore plus la vérité que toute la terre invoque[1]. »

« La philosophie naturelle, dit ailleurs Durand[2], ne consiste pas à savoir quelle a été l'opinion d'Aristote ou des autres philosophes, mais à connaître la vérité des choses; d'où il suit que, sur les points où le sentiment d'Aristote s'écarte de la vérité, savoir ce que pensait Aristote ne mérite pas le nom de science, mais devrait plutôt s'appeler erreur. »

Il n'est pas étonnant qu'un écrivain qui posait de pareilles maximes se soit éloigné en plusieurs points des opinions reçues. L'opposition n'est pas encore

1. *Comment.*, etc., Præf., p. 3. Ce passage a été cité par Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. II p. 142 et suiv., dont nous avons retouché la traduction.

2. *Comment.*, I, quæst. Prol., p. 4 : « Naturalis philosophia non est scire quid Aristoteles vel alii philosophi senserint, sed quid habeat veritas rerum; unde ubi deviat mens Aristotelis a veritate rerum, non est scientia scire quid Aristoteles senserit, sed potius error. » Et plus loin, lib. I, dist. 4, q. v, p. 63 : « De quo (Aristotele) non est tantum curandum sicut de veritate. »

tranchée; elle porte principalement sur les applications et les détails; cependant les points de dissidence sont assez importants pour justifier le renom que Durand de Saint-Pourçain a conservé.

A l'exemple de saint Thomas et de la plupart des scholastiques, Durand ne considérait pas l'existence de Dieu comme une vérité évidente par elle-même. Le caractère propre de ces vérités, c'est en effet que, pour les admettre, il suffit de connaître la signification des termes qui les expriment; aussitôt ces termes énoncés, nous apercevons et nous affirmons leur connexion. Or, si j'entends dire que Dieu est la cause première ou le premier principe, il ne m'est pas aussitôt évident que Dieu existe; car une série de causes qui se succéderaient à l'infini rendrait une cause première inutile, et pour établir l'impossibilité d'une série semblable, j'ai besoin de recourir à des raisonnements longs et compliqués. Appellerons-nous Dieu l'être le plus grand que la pensée puisse concevoir, ainsi que le faisait saint Anselme? Mais l'évidence immédiate de son existence n'apparaît pas davantage. Il faut d'abord s'entendre sur la définition et en reconnaître l'exactitude. Il faut ensuite admettre que l'être qui ne peut pas être conçu comme non existant est plus grand que celui dont la pensée conçoit la non-existence. Lorsque ces prémisses ont été accordées, c'est alors seulement qu'on arrive à cette conclusion, que la non-existence de Dieu ne peut pas être supposée; conclusion qui n'a

rien encore d'absolu puisqu'elle serait rejetée par celui qui aurait contesté l'une ou l'autre des prémisses. L'existence divine est donc pour l'esprit de l'homme une vérité de déduction; elle n'est pas connue immédiatement et par elle-même[1]. Je ne sais si je me fais illusion, mais les critiques de Durand de Saint-Pourçain me rappellent les objections des adversaires de Descartes contre le célèbre enthymême : Je pense, donc je suis. Gassendi relevait avec une sagacité minutieuse la majeure que cet enthymème suppose : Tout ce qui pense existe. Il insistait sur le passage des prémisses à la conclu-

1. *Comm.*, lib. I, dist. 3, q. III, p. 50 : « Propositio non est per se nota, quoad nos, quando non statim apparet connexio terminorum, cognitis terminis, quantum ad illud quod primo occurrit intellectui de significatis eorum. Sed cognito eo quod primo occurrit nobis de significato hujus termini *Deus*, et de significato hujus termini qui est *esse*, non statim apparet connexio terminorum. Si enim per hoc nomen *Deus* primo occurrat intellectui prima causa vel primum principium, non statim apparet cuilibet quod talis res sit in rerum natura, quia si esset processus in infinitum in causis, aut circulatio in causis et effectibus, non esset dare primam causam. Non est autem per se notum cuilibet quod non sit processus in infinitum in causis, aut circulatio, sed cum multa deductione probatum est a Philosopho.... Idem est intelligendum si per hoc nomen *Deus* primo occurrat intellectui illud quo majus excogitari non potest, ut accepit Anselmus.... Anselmus non dicit hoc absolute.... Sed supposito quod hæc sit ratio hujus nominis *Deus :* Deus est quo majus excogitari non potest, et supposita illa deductione quod illud cogitetur esse majus quod non potest cogitari non esse, quam illud quod potest cogitari non esse. His enim duobus concessis, et facta deductione, sequitur quod Deus non potest cogitari non esse, non autem absolute, quia non concedens alteram præmissarum, aut non deducens conclusionem ex præmissis, potest secundum se cogitare et mente concipere Deum non esse.... »

sion, marqué par la conjonction *ergo*. Il soutenait que cette prétendue vérité première n'était qu'une vérité déductive. Que répondait Descartes à son ingénieux adversaire? Qu'il supposait des majeures imaginaires; et l'illustre philosophe en appelait de la logique à cette vertu innée de l'esprit humain qui, en l'absence de toutes prémisses, simplement et directement, aperçoit et affirme la vérité[1]. Au nom de saint Anselme, nous opposerions à Durand de Saint-Pourçain une réponse analogue, si c'était ici le lieu de discuter la démonstration de l'existence divine.

Sur plusieurs questions de théologie Durand a embrassé des opinions particulières qui, mieux suivies, l'auraient conduit certainement à une rupture ouverte avec les thomistes. Ainsi nous avons entendu le docteur Angélique soutenir l'efficacité des causes secondes et de la volonté humaine contre ceux qui transportaient toute causalité en Dieu. Durand est dans les mêmes maximes; mais il force un peu la pensée et dépasse la borne où saint Thomas s'était arrêté. Comment et pourquoi la créature peut-elle être, à parler proprement, la cause de quelque effet que ce soit? C'est que la créature est douée d'une vertu qui se suffit à elle-même, tant qu'elle est conservée. Sans doute, s'il est question de l'existence de l'être créé, elle dépend tout entière de l'opération

1. Voy. la *Lettre de M. Descartes à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par M. Gassendi*, au tome II des *Œuvres de Descartes*, publ. par M. Cousin, p. 305.

divine, sa durée est subordonnée à la continuité de cette opération. Mais il n'en est pas de même pour les actes de la créature ; dès qu'elle est, elle agit par elle-même. Durand discute toutes les formes sous lesquelles l'opinion contraire peut se produire, et il les rejette successivement. Ainsi, il se demande si l'action de Dieu ne pourrait pas accompagner l'action de la créature, ou bien la précéder, ou bien la suivre, et il montre que chacune de ces hypothèses présente d'inextricables difficultés qui ramènent à cette conclusion : que la créature agit seule immédiatement en vertu des pouvoirs actifs dont elle a été douée, et que Dieu n'opère que par l'entremise des facultés qu'il a disposées et qu'il entretient dans la créature[1]. Durand, comme on le pense bien, n'excepte pas les actions humaines, et loin de là il a écrit sur le libre arbitre cette phrase dont les pélagiens pouvaient abuser, qui n'aurait pas été avouée par saint Thomas, et que les écrivains ecclésiastiques ont durement relevée : « Dieu est la cause des actions du libre arbitre, en tant seulement que le libre arbitre est créé et conservé par lui[2]. »

1. Lib. II, dist. 1. q. v, p. 393 : « Agere causæ secundæ non est immediatus effectus causæ primæ. Et ideo non oportet quod Deus ad talem actionem immediate coagat, sed solum mediate, conservando naturam et virtutem causæ secundæ. »

2. Lib. II, dist. 37, q. I, p. 432 : « Deus non est causa actionum liberi arbitrii nisi quia liberum arbitrium ab ipso et est et conservatur. » Cf. D'Argentré, *Collect. judiciorum*, t. I, p. 330 ; Launoy, *Syllabus rationum quibus causa Durandi de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturæ defenditur et inofficiosa quorumdam recen-*

Un des motifs de Durand était d'enlever à Dieu toute part dans le péché. Aucun philosophe, ainsi que Tennemann l'a remarqué, ne s'est montré plus opiniâtre à justifier la Providence des reproches que le mal moral semble faire peser sur ses perfections. Suivant Durand, à parler absolument, Dieu ne peut pas vouloir aucune espèce de mal ; cependant il peut, à certains égards et par accident, vouloir le mal de peine, *malum pœnæ*, comme la douleur, à cause du bien qui en résulte ; mais il ne saurait vouloir à aucun titre le mal moral, le péché, parce qu'il répugne à la raison. D'un autre côté, il ne serait pas exact de dire que Dieu veut la non-existence du péché, puisque, dans ce cas, le péché n'existerait pas. Le mal est donc quelque chose qui reste en dehors de la volonté de Dieu et à quoi elle ne participe pas[1].

Toutefois Durand n'hésite pas à reconnaître que Dieu aurait pu créer un monde meilleur, et, dans cet aveu, il va même plus loin que saint Thomas, dont sur ce point encore il corrige la décision. La bonté de l'univers résulte en effet soit de la bonté de ses parties, soit du bel ordre qui existe entre elles, soit du rapport qui les unit à leur fin. Or, selon Durand, chaque partie successivement ou bien toutes à la fois pour-

tiorum censura repetitur. Parisiis, 1636, in-8, et dans la collection de ses œuvres, Genève, 1731-1733, in-fol., t. I.

1. Lib. I, dist. 47, q. 1 : « Non enim vult Deus talia mala (culpæ) fieri, quia jam esset auctor malorum ; nec rursus vult non fieri, quia nullo modo fierent ; et ideo nullo modo talia fiunt secundum voluntatem divinam, neque contra voluntatem, sed præter voluntatem. »

raient être améliorées, sans que l'harmonie de l'univers en fût troublée[1]; ce que saint Thomas n'avait pas admis. Quant aux rapports des parties entre elles, ils sont invariables ; mais il n'en est pas de même de la relation des choses à leur fin ; car si la condition des créatures, corps ou esprits, était améliorée, les objets corporels offriraient une image moins imparfaite de la nature divine; les esprits connaîtraient mieux la majesté suprême; ils aimeraient davantage la suprême bonté; amour et connaissance qui sont leur fin dernière.

La psychologie ouvrait une libre carrière au génie sagace de Durand, qui ne s'est montré nulle part plus neuf et plus hardi, bien qu'il se prononce, comme on peut s'y attendre, contre l'opinion d'Averroès, et en général contre toutes les erreurs que le jugement de l'Église avait condamnées.

Les rapports des facultés de l'âme soit entre elles, soit avec la substance même de l'âme, avaient exercé la subtilité scholastique, et nous avons vu Duns Scot apporter en cette matière, selon sa coutume, un correctif à l'opinion de saint Thomas. Durand discute à son tour la question ; mais aux raisons purement métaphysiques de ses prédecesseurs, il substitue des arguments moins abstraits, puisés dans l'observation psy-

1. Lib. I, dist. 44, q. III, p. 265 : « Dicendum ergo quod Deus potest meliorare universum, meliorando partes ejus omnes, vel quasdam solum, vel unam tantum, nec propter hoc solvitur harmonia universi. »

chologique. Ainsi, il fait observer que nous ne sentons pas et que nous ne pensons pas toujours; mais que ce sont là des opérations variables qui supposent par conséquent, dans l'âme, des propriétés ou puissances particulières surajoutées comme accidents à l'essence, et destinées à servir d'intermédiaires entre l'âme et ses actes. Durand ajoute que l'âme, à ne considérer que l'essence, se prête indifféremment à tous les genres d'opérations; comment donc accomplirait-elle l'une plutôt que l'autre, si elle n'y était déterminée par un principe différent de l'essence, lequel consiste dans les pouvoirs dont elle est douée? Enfin, quand une personne devient aveugle, elle ne cesse pas seulement d'exercer l'acte de la vision; elle perd la faculté même de voir, c'est-à-dire cette faculté est enlevée à l'âme; elle s'en détache pour ainsi dire; donc elle n'était pas identique à l'essence de l'âme; elle n'en faisait partie qu'à titre d'accident[1]. Toutefois Durand ne pousse pas le goût des distinctions si loin, qu'il ne réunisse plusieurs facultés que la tradition de l'École séparait. Ainsi la mémoire et l'entendement, d'après lui, ne forment qu'un même pouvoir qui a deux opérations, dont l'une consiste à retenir et à conserver les perceptions, et dont l'autre est la perception en acte. De même l'entendement ne diffère pas essentiellement de la volonté. L'expérience ne nous apprend-elle pas que plusieurs opérations subordonnées l'une à

1. Lib. I, dist. 2, q. II, p. 54 et suiv.

l'autre peuvent dépendre d'un même principe? Ne voyons-nous pas le soleil, par exemple, éclairer et échauffer tout à la fois? Donc, penser et vouloir ne supposent pas dans l'être qui pense et qui veut des principes essentiellement divers. Mais Durand ne s'arrête pas à cette première vue trop générale. Par une minutieuse analyse de l'activité volontaire, il fait ressortir la dépendance où elle se trouve vis-à-vis de l'intelligence; il montre que les déterminations libres sont toutes accompagnées d'un jugement sans lequel l'agent ne serait pas responsable de ses actes. Or, si la pensée et la volonté constituent deux opérations connexes, pourquoi ne dériveraient-elles pas d'un principe commun[1]? Que la volonté et la pensée ne soient pas séparées dans la réalité de la vie, nous l'accordons sans peine; mais de la connexité à l'identité il y a une différence capitale, et cette différence éclate ici même par l'opposition des caractères que présentent, pour la conscience, le fait de la volonté et celui de la connaissance, le premier soumis à notre pouvoir, le second s'y dérobant, tour à tour lent ou rapide, laborieux ou instantané, suivant les circonstances et les impressions. Cette opposition si marquée paraît avoir échappé à Durand de Saint-Pourçain.

La partie la plus originale de la psychologie de Durand, est sa polémique contre l'hypothèse de l'entendement actif, *intellectus agens*. Les puissances ou

1. Lib. I, dist. 3, q. III, p. 59 et suiv.

facultés ne sont connues, dit-il, que par leurs actes. Si donc il y a nécessité d'admettre un entendement actif, c'est que son opération est impliquée dans l'acte de la pensée. Or, les points sur lesquels cette opération pourrait exclusivement s'exercer, sont les images sensibles et l'entendement possible. Elle ne s'exerce pas sur les images sensibles ; car l'entendement actif ne saurait ni donner son empreinte à ces images qui sont matérielles, ni les diviser comme on divise une pierre, ni même en abstraire l'essence universelle, ainsi que la plupart le prétendent, sans expliquer le mode de cette transformation imaginaire. Admettrons-nous que l'opération de l'entendement actif ne s'adresse qu'à l'entendement possible qu'elle dispose à concevoir l'universel, de même que la lumière rend les objets visibles pour la vue ? Mais en quoi consistera cette opération ? On ne donne aucune preuve, s'écrie Durand : on ne fait que supposer ce qui est en question[1]. Si l'entendement possible ne suffit pas, s'il faut y joindre une faculté qui produise la connaissance, ne sera-t-on pas amené pareillement à supposer pour les opérations sensibles un pouvoir analogue, un *sensus agens*, qui prépare la sensibilité à recevoir l'impression des objets matériels ? L'hypothèse des deux entendements n'est donc pas soutenable ; il n'en existe qu'un seul par qui s'achève, d'une manière indivise, la conception de l'universel.

1. Lib. I, dist. 3, q. v, p. 63 : « Nihil probatur, sed assumitur illud quod quæritur »

A cette polémique en faveur de l'unité de l'intelligence se trouve mêlée, chez Durand de Saint-Pourçain, une théorie de l'universel, qui va devenir le signal de la renaissance du nominalisme. C'est l'opinion commune des maîtres de la scholastique, au XIII[e] siècle, que l'universel existe dans les choses et que la fonction de l'entendement consiste à le dégager des éléments particuliers qui l'enveloppent et le déterminent. Que soutient Durand? Que l'universel ne préexiste pas à l'opération de l'entendement, mais qu'il la suit, qu'il en est le résultat. Au point de départ est l'objet particulier; l'esprit fait abstraction de ses conditions individuelles; le terme de l'abstraction est l'universel qui jusque-là n'existait pas. Aussi Durand reproche vivement à ses adversaires de raisonner comme si l'universel était le premier objet de l'intelligence, et comme si la notion qu'elle en a précédait toute idée individuelle. Le premier objet de l'intelligence est le particulier; l'universel est l'être conçu en dehors des conditions de l'individualité; il est la dénomination donnée à l'objet d'après ce point de vue sous lequel l'esprit le considère[1].

Ce qui résultait clairement de cette théorie de

1. Lib. II, dist. 3, q. VII : « Primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare.... Universale non præcedit actum intelligendi. imo fit per actum intelligendi, eo modo quo potest sibi competere fieri. Esse enim universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis et individuationis, ita quod esse universale est sola denominatio objecti ab actu sic intelligendi. » Cf. lib. I, dist. 4, q. V.

l'universel, c'est que le particulier existe seul réellement, et qu'il est chimérique de chercher dans la nature autre chose que des individus. Le problème de l'individuation, si vivement débattu par les maîtres de la scholastique, se trouvait par le fait supprimé.

Durand n'a pas discuté toutes les opinions qui s'étaient produites dans le cours du débat; mais il a insisté sur les solutions adoptées par l'École dominicaine.

Pourquoi la matière, demande-t-il, serait-elle, plutôt que la forme, le principe de l'individuation? Il n'appartient pas à la matière plutôt qu'à la forme de résider dans un sujet unique; il ne lui répugne pas davantage d'être dans plusieurs sujets et d'être affirmée de plusieurs. Si toute forme, par exemple la blancheur, peut appartenir à des objets différents, si elle a sous ce rapport tous les caractères de l'universel, il en est de même de la matière; elle est universelle au même titre. On pourrait même soutenir qu'elle s'éloigne encore plus que la forme des conditions de l'individualité, puisqu'elle a pour caractère essentiel d'être indéterminée. Dira-t-on, continue Durand, que l'individuation est l'effet non pas de la matière prise en général, mais de la matière déterminée par la quantité? Mais qu'est-ce que la quantité? Tout le monde le sait : un pur accident. Et qu'est-ce que l'individu? Une substance, la première de toutes. Si la quantité déterminait l'individualité, la substance serait postérieure à ses accidents : elle en dépendrait; conséquence inadmissible. Il ne se peut pas que ce

tout substantiel, composé de forme et de matière, qui est l'individu, ne précède pas, au moins dans l'ordre de la nature, la quantité; ne soit pas ce qu'il est, c'est-à-dire quelque chose de un et de défini, avant de tomber sous la condition du nombre. La quantité est si peu le principe premier de l'existence individuelle, qu'elle n'est pas même au rang des principes, puisqu'elle ne fait que suivre la substance individuelle qui existait avant elle [1].

Poursuivant cette analyse des conditions de l'individualité, Durand de Saint-Pourçain montre qu'elle n'est pas un élément surajouté pour ainsi dire à la nature des choses. L'universel et l'individuel ont un principe identique; au point de vue de l'essence, ils ne diffèrent pas. Mais l'universel est conçu, et l'individu existe dans la réalité; voilà pourquoi l'un est universel et l'autre individuel. Ce qui fait que les formes se déterminent et se particularisent, c'est le passage à la réalité. Ce qui constitue, par exemple, Socrate à l'état d'individu, c'est cela même qui le constitue à l'état d'être réel, c'est-à-dire la cause efficiente. Toute action en soi est déterminée, et de même qu'elle a une cause particulière, elle a pour terme le particulier, l'individu [2].

1. Lib. II, dist. 3, q. III.

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem : differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate, quæ determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi. Universale enim est unum secundum conceptum. Singulare vero est

Il existe entre les doctrines une filiation cachée qui entraîne l'esprit de l'une à l'autre, pour ainsi dire à son insu. Lorsque Durand eut battu en brèche les opinions contemporaines sur l'entendement actif, les universaux, l'individuation, il fut conduit à examiner une autre hypothèse que saint Thomas et Duns Scot avaient admise avec tous leurs contemporains, l'hypothèse des idées représentatives envisagées comme origine de la connaissance. Il a si bien pénétré les vices du système, il les a exposés si nettement, qu'il a laissé bien peu de chose à faire à ses successeurs, et que Thomas Reid, par exemple, n'a fait que prêter aux objections du docteur scholastique les formes agréables d'un style élégant, facile et populaire.

Durand signale d'abord les motifs qui ont pu suggérer une explication aussi étrange. « Ce qui se passe pour le sens de la vue, dit-il, paraît avoir donné lieu à l'invention des espèces représentatives. La couleur semble produire une espèce d'elle-même dans le milieu transparent et dans l'organe, comme le montrent d'une manière sensible les images réfléchies par les miroirs. Sans cette remarque, il n'aurait jamais été question de ces images comme origine de la connaissance. Mais comme, suivant quelques-uns, l'espèce de la couleur imprimée dans l'œil repré-

unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare. Nihil existit in re extra nisi individuum vel singulare. Ergo esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum. Sed per illud quod est. Per quid ergo est sortes individuum? Per illud quod est existens. »

sente la couleur à la vue, on a supposé de même qu'il existait des espèces dans notre entendement, et même dans celui des anges pour représenter les choses. »

Que disaient de plus Antoine Arnauld et l'École écossaise, et de nos jours qu'a fait M. Royer-Collard, sinon commenter ces paroles de Durand[1] ?

Après avoir montré la source de l'hypothèse, Durand en signale les inconvénients, et comme il entend couler à fond la question, il traite successivement des espèces sensibles et des espèces intelligibles.

S'agit-il des espèces sensibles ? Il faudrait du moins qu'elles fussent aperçues par les sens, pour aider ensuite les sens à apercevoir les objets extérieurs. Car elles ne peuvent faire connaître ces objets qu'en raison de la ressemblance qu'elles ont avec eux et parce qu'elles en sont les images. Et qu'est-ce qu'une image, si on ne l'aperçoit pas ? Mais les sens n'aperçoivent pas les espèces sensibles : la vue, par exemple, n'a jamais aperçu dans l'air l'espèce colorée : elle l'y chercherait, elle ne la verrait pas, chacun le sait par expérience. Il est donc absurde de soutenir que nous arrivions à la connaissance d'aucun objet, quel qu'il

1. Voy. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, ch. IV : « Que ce que l'auteur de la *Recherche de la vérité* dit de la nature des idées dans son troisième livre n'est fondé que sur des imaginations qui nous sont restées des préjugés de l'enfance. » Cf. Royer-Collard, *Fragments philosophiques*, t. III, p. 345 et suiv. des *OEuvres de Reid* trad. par M. Jouffroy.

soit, au moyen d'espèces semblables qui nous sont absolument inconnues[1].

S'agit-il des espèces intelligibles, la difficulté est la même. Comment aideront-elles à la connaissance, si elles ne sont pas elles-mêmes connues? Or, elles ne le sont pas. Si, l'argumentation de Durand est trop curieuse pour que nous ne reproduisions pas ses expressions textuelles.... « L'entendement qui a, dit-il, le pouvoir de réfléchir, se connaît lui-même et connaît ce qu'il renferme avec certitude et d'une manière en quelque sorte expérimentale. Nous savons par expérience que nous pensons et que nous avons en nous le principe de la pensée. Si donc notre entendement contenait des espèces telles qu'on les suppose, il semble que nous pourrions connaître avec certitude leur existence au dedans de nous, de même que nous connaissons certainement les autres choses qui sont dans notre intelligence, comme nos actes et nos manières d'être. Or, il n'en est pas ainsi. Il ne paraît donc pas qu'il existe dans l'intelligence pas plus que dans le sens des espèces destinées à représenter les objets[2]. » J'ose affirmer que les ouvrages des philoso-

1. Lib. II, dist. 3, q. vi, p. 312 : « Sine dubio de se videtur absurdum quod potentia cognitiva ducatur in cognitionem alicujus per tale repræsentativum quod est sibi totaliter incognitum. »

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Intellectus cum sit virtus reflexiva, cognoscit se et ea quæ sunt in eo per certitudinem et quasi experimentaliter. Unde experimur nos intelligere et habere in nobis principium quo intelligimus. Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talis species, videtur quod possimus per certitudinem cognoscere eam esse in

phes modernes ne renferment pas une page plus concluante et, si je puis le dire, plus psychologique sur la question[1].

Ainsi Durand de Saint-Pourçain avait pris successivement à partie les opinions les plus accréditées de son temps et il y avait apporté de graves correctifs, sans même s'arrêter devant la renommée immense de saint Thomas. L'exemple était d'autant plus dangereux qu'il partait d'un prélat illustre, entré dès sa jeunesse dans l'ordre de Saint-Dominique, élevé par la cour de Rome à la dignité épiscopale et que sa haute position ni ses antécédents n'avaient pu retenir. L'impression fut profonde, surtout parmi les Frères prêcheurs. L'un d'eux, Durand le jeune, surnommé Durandelle, natif d'Auvergne, comme Durand de Saint-Pourçain, s'imposa la tâche de réfuter son compatriote sur les points où celui-ci s'écartait de saint Thomas. Louis de Valladolid nous a conservé quelques fragments de l'ouvrage dont on peut lire dans Échard le début emprunté au quarante-neuvième psaume. « Étant assis, vous parliez contre votre frère, et vous prépariez un piége pour faire tomber le fils de votre mère. Vous avez fait toutes choses et je me suis tu. Vous avez cru, ô homme plein d'iniquité, que je vous serais semblable. Je vous

nobis, sicut cognoscimus per certitudinem alia quæ sunt in intellectu nostro, tam actus quam habitus. »

1. Comparez Arnauld, l.l. ch. VII; Reid, *Recherches sur l'entendement humain*, au tome II de ses Œuvres; Royer-Collard, l.l.

reprendrai sévèrement et je m'élèverai contre vous[1].... »

II

Mais les travaux philosophiques d'Occam devaient avoir un bien autre retentissement et une bien autre influence que ceux de Durand de Saint-Pourçain.

Peu de philosophes ont mené une existence plus tourmentée que ce moine franciscain, né au XIIIe siècle, dans le comté de Surrey, et mort, selon l'opinion la plus commune, à Munich en 1347 ; d'abord disciple de Duns Scot, et dans la suite son adversaire implacable ; apologiste opiniâtre de la pauvreté volontaire ; très-hostile à la papauté ; demandant tour à tour et prêtant appui pour la combattre aux princes séculiers, tantôt au roi de France, Philippe le Bel, tantôt à l'empereur d'Allemagne, Louis de Bavière ; suspect aux universités ; excommunié par le saint-siége ; condamné avec les adhérents de Michel de Césène, par le chapitre général de son ordre, et malgré les anathèmes de l'autorité ecclésiastique, poursuivant son œuvre, la plume à la main comme un glaive, pour combattre les haines amassées sur sa tête[2].

1. *Script. Ord. Prædic.*, I, p. 587, 588; Touron, *Hist. des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. II, p. 142.

2. Wadding, *Script. Ord. Min.*, Romæ, 1650, in-fol., p. 155, 156; Romæ, 1806; in-fol., p. 106; Sbaraglia, *Supplementum et Castigatio*

La philosophie de Guillaume Occam est le reflet fidèle de son caractère indompté et de sa vie. C'est une protestation audacieuse et opiniâtre contre l'enseignement de l'École; c'est la tradition philosophique du XIIIe siècle mise en question dans ses points les plus essentiels; c'est la résurrection du nominalisme décrié et oublié depuis Roscelin, et qui reparaît tout à coup avec un cortége de conséquences que Roscelin n'aurait pas avouées.

Lucas Wading a donné la liste des ouvrages d'Occam ; elle ne comprend pas moins de quarante traités, commentaires, opuscules sur toutes sortes de sujets. Il est probable que les mêmes ouvrages y sont indiqués plusieurs fois sous des titres différents et que beaucoup sont apocryphes. Ce qui est constant, c'est qu'un très-petit nombre ont été publiés ; encore les éditions remontent-elles aux années qui ont suivi l'invention de l'imprimerie. Nous avons dû circonscrire en conséquence le champ de nos recherches. Nous avons étudié la métaphysique d'Occam dans ses *Questions quodlibétiques* et dans son *Commentaire sur le Maître des sentences*, sa doctrine politique dans ses *Dialogues* composés contre le pape Jean XXII[1].

ad Scriptores trium ordinum S. Francisci, Romæ, 1806, in-fol., p. 326 et 327; Fabricius, *Bibl. med. et inf. Latinit.*, t. III, p. 157; Brucker; *Hist. crit. Philos.*, t. III, p. 846 et sqq.

1. *Dialogus magistri Guillermi de Ockam doctoris famosissimi*, Lugduni, 1494, in-4, avec une épître dédicatoire adressée au célèbre historien, Jean Trithème, abbé de Spanheim. Nous avons eu sous les yeux deux exemplaires des *Questions quodlibétiques*, qui

Parlons d'abord de sa métaphysique.

Le problème de l'individuation, comme nous l'avons souvent fait observer, avait succédé peu à peu au débat sur la nature des universaux, toutes les Écoles s'accordant à admettre deux éléments, l'un particulier, l'autre général, dont l'union constituait la réalité, et dont il appartenait à la philosophie de découvrir le rapport. Le point capital de l'entreprise d'Occam est qu'il contesta d'une manière absolue la présence de l'universel au sein des choses; d'où résultait que non-seulement les lois de l'existence et les conditions de la connaissance humaine avaient été mal comprises, mais que le terrain même de la controverse devait être changé et qu'il fallait ramener la question au point où la défaite du nominalisme l'avait laissée.

Afin d'opérer ce virement soudain dans les doctrines, Occam passe en revue les différentes formes que le réalisme a revêtues depuis saint Anselme, et il les rejette toutes successivement au nom de la lo-

portent l'une et l'autre ce simple titre inscrit au recto du premier feuillet : *Quodlibeta Guillermi Hokan*. Une note placée à la fin de l'ouvrage avant la table nous fait connaître le nom de l'éditeur : « Expliciunt Quodlibeta venerabilis inceptoris Guillermi Hokan de Ordine Fratrum minorum emendata diligenter per eximium virum Cornelium Oudendiick artium magistrum et in sacra pagina licenciatum. » Mais cette note est immédiatement suivie dans un des exemplaires de l'indication de la date de l'impression et du nom de l'imprimeur. « Impressaque Parisiis arte magistri Petri Rubei impressoris regii. Anno Domini millesimo quadringentesimo octogesimo septimo die penultima mensis februarii. » Le second exemplaire est sans date.

gique et du sens commun. Nous ne le suivrons pas dans les détours infinis de cette polémique, dont la partie la plus considérable est dirigée contre les disciples de Scot ; nous nous contenterons de recueillir les objections qui concernent plus spécialement l'École dominicaine.

Rappelons-nous quel était le sentiment de saint Thomas sur la nature des universaux. Il était sans doute très-loin de les considérer comme des substances qui existent en dehors des individus ; mais il soutenait qu'ils font partie de ces objets, qu'ils s'y trouvent contenus en puissance, et que l'intelligence en vertu de sa faculté d'abstraire, les dégage et les réalise ; de sorte que si la forme universelle n'est pas un être, elle est quelque chose de l'être, et elle reprend son caractère véritable dès que l'entendement a écarté l'enveloppe matérielle qui la dérobait aux sens.

Contre cette thèse irréprochable et qui était assurément très-opposée aux prétentions du réalisme, Occam invoque les subtilités les plus captieuses. Les thomistes, dit-il, admettent la réalité des universaux, et cependant ils prétendent que les universaux n'existent pas en dehors des individus. Mais qu'est-ce que l'universel ? ce qui est affirmé de plusieurs. Qu'est-ce que l'individuel ? ce qui est affirmé d'un seul. Donc, l'universel et l'individuel sont des termes contradictoires qui ne peuvent coexister dans un même sujet. Dira-t-on que l'universel pris en lui-même n'est pas

affirmé de plusieurs, mais que cette propriété lui appartient seulement en vertu de l'acte de l'entendement? Cette réponse ne satisfait pas à la difficulté. Non-seulement être affirmé de plusieurs et ne pas être affirmé de plusieurs sont des propriétés contradictoires, mais encore pouvoir être affirmé et ne pouvoir pas l'être[1]. Or, selon saint Thomas, l'universel est prédicable en vertu de l'opération de l'entendement, tandis que le singulier ne l'est jamais. Donc, l'universel renferme en soi une possibilité qui n'existe pas dans le singulier. Abstraction faite de toute opération de l'entendement, ils sont différents, opposés, inconciliables.

Occam essaye plus loin de montrer combien il est difficile de considérer l'universel comme un mode de la conception des choses. Si une seule chose, singulière selon son être réel, est universelle selon son être dans l'intelligence, il n'en est aucune qui ne puisse être universelle dès que l'intelligence l'a conçue. Socrate, en devenant l'objet de la pensée, devient un universel qui convient à Platon. L'essence divine elle-même est rendue universelle par l'opération de l'esprit, bien qu'en soi et selon la vérité de son être, elle possède le suprême degré de l'individualité[2].

1. *Sent.*, I, dist. 2, q. VII : « Non tantum prædicari de pluribus et non prædicari de pluribus contradicunt, sed prædicabile de pluribus et non prædicabile de pluribus contradicunt. Similiter posse prædicari de pluribus et non posse prædicari de pluribus contradicunt.... »

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Si illa res quæ realiter est singularis, est uni-

Le général sera-t-il, comme le veulent quelques-uns, le particulier pensé confusément? Nouvelle difficulté. Soit une chose que j'appelle A; A conçu confusément est un universel; donc il convient à B; il peut être affirmé de B; B est A conçu confusément. Socrate, par exemple, est Platon conçu confusément; Dieu est la créature conçue confusément, et, par réciproque, Socrate, conçu confusément, est Platon; Dieu, conçu confusément, est la créature[1]. En outre, si les conceptions de l'entendement, dès lors qu'elles sont confuses, rendent les choses universelles de particulières qu'elles étaient, les notions sensibles doivent jouir de la même propriété. Le général serait donc l'œuvre non-seulement de l'esprit, mais des sens. Ne serait-il pas d'ailleurs étrange de présenter la confusion dans les pensées comme la vraie raison de l'universalité? Une pensée est d'autant plus simple qu'elle est plus générale, et elle est d'autant moins confuse qu'elle est plus simple[2].

Ainsi nulle chose en dehors de l'âme n'est universelle, par elle-même ni par l'opération de l'entende-

versalis secundum esse suum in intellectu.... ergo quælibet res quæ potest intelligi, consimiliter potest esse universalis eodem modo, et ita Sortes potest esse universalis et communis Platoni secundum esse suum in intellectu. Similiter essentia divina, secundum esse suum in intellectu, poterit esse universalis, quamvis ipsa, secundum esse suum reale in effectu, sit singularissima; quæ sunt omnia absurda. »

1. *Sent.*, *ibid.* : « Sortes est Plato confuse conceptus, et Deus est creatura confuse concepta. »

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Nulla res simplex potest intelligi confuse si intelligatur; et tamen respectu singularium est universale. »

ment. Il est aussi impossible qu'elle le soit, sous quelque point de vue que l'entendement l'envisage, qu'il est impossible, dit énergiquement Occam, qu'un homme soit un âne, de quelque manière que nous le considérions [1]. Si l'universel existe, c'est en vertu d'une institution arbitraire, alors qu'un mot, par exemple celui d'homme, qui est singulier, est employé dans un sens universel. Cette phrase, jetée par Occam à la fin de la polémique contre les thomistes, nous introduit au cœur même de son propre système.

Selon Occam, l'universel a dans l'esprit une existence objective, non subjective, c'est-à-dire il possède une certaine réalité idéale en tant que représentation des objets extérieurs, mais en soi, il n'est pas substance; il n'est pas même qualité; il est une pure fiction, comme l'idée de la chimère, comme les fantaisies du poëte, comme les conceptions abstraites du logicien. Et le motif qui fait que cette fiction s'appelle universelle, c'est qu'elle s'applique également à plusieurs objets particuliers dont elle exprime les ressemblances, à peu près comme une seule et même idée pourrait représenter à la fois deux monuments dont l'un aurait été aperçu par un architecte et dont

1. *Sent.* I, dist. 2, q. VIII : « Tanta impossibilitas est quod aliqua res sit extra animam quocumque modo universalis, nisi forte per institutionem voluntariam, quando ista vox *homo* quæ est singularis est universalis, quanta impossibilitas est quod homo, per quamcumque considerationem vel secundum quodcumque esse, sit asinus »

il aurait construit l'autre à l'image du premier. Mais laissons parler Occam :

« On peut dire d'une manière probable, dit-il, que l'universel n'est pas une réalité, ayant un être subjectif, soit dans l'âme, soit au dehors de l'âme, mais qu'il a seulement un être objectif dans l'âme, qu'il est une fiction dont l'être objectif est semblable à l'être subjectif de la chose extérieure. Lorsque l'intelligence aperçoit une chose en dehors de l'âme, elle se représente une chose semblable, et si elle possédait le pouvoir créateur, elle produirait cette seconde chose qui cependant resterait différente de la première. Il en est en cela de l'intelligence comme d'un artiste. De même que l'artiste, à la vue d'un monument, conçoit un autre monument tout pareil qu'il construit plus tard, et qui ne diffère du premier que numériquement ; ainsi à la vue d'une chose extérieure l'intelligence conçoit une notion qui lui sert comme de modèle. Car de même que le monument conçu par l'architecte serait le modèle du monument à construire, si l'architecte pouvait le construire ; ainsi la notion que forme l'esprit est comme le modèle des choses particulières. Et cette notion peut être appelée universelle, par là même qu'elle est un modèle qui est commun à tous les individus sans distinction, et qu'en vertu de cette ressemblance dans l'être objectif, elle peut signifier les choses qui ont un être semblable en dehors de l'entendement. Ainsi l'universel ne se forme pas par

voie de génération, mais au moyen de l'abstraction, laquelle est une sorte de fiction [1]. »

Suivant Aristote, et suivant la tradition constante de l'École, la science est la connaissance de l'universel. Si l'universel est une fiction de l'esprit, elle n'a plus d'objet et le scepticisme a raison contre le dogmatisme. Mais cette extrémité ne fait pas reculer Occam qui soutient hardiment que le véritable terme du savoir humain, ce ne sont pas les choses, comme on le croit, ce sont les mots. Tantôt les mots n'expriment qu'eux-mêmes, et dans ce cas, la science est purement grammaticale ; tantôt ils expriment les conceptions abstraites de l'esprit, et dans ce cas, elle est purement logique ; tantôt ils signifient les choses, et, dans ce cas, elle est réelle. Mais ou réelle, ou logique, ou grammaticale, la science humaine ne roule jamais directement que sur les signes. Quand donc on nie la réalité de l'universel, et qu'on se borne à le définir une conception abstraite qui doit être formulée par le langage, on n'enlève pas à la science son objet, mais on le détermine d'une manière plus précise et plus exacte. Sur ce point si important il faut encore laisser la parole à Occam :

« La science, dit Occam, ne roule pas spécialement sur les choses, comme si les choses étaient ce qui est connu immédiatement ; mais elle roule sur les signes qui représentent les choses.... Il faut savoir,

1. *Sent.* I, dist. 2 q. VIII.

continue-t-il, que toute science ou réelle, ou rationnelle ne roule que sur les propositions; car les propositions seules sont l'objet du savoir.... Si la science est tantôt réelle ou tantôt rationnelle, c'est que souvent les mots ne sont pas pris en eux-mêmes, mais tiennent la place des choses, cas où la science est dite réelle. D'autres mots, dans d'autres propositions, représentent les conceptions de l'esprit; aussi la science de ces propositions est-elle dite rationnelle ou logique. Et quant à ces propositions : L'homme est un mot de deux syllabes, l'animal est un mot de trois syllabes, la connaissance que nous en avons peut être dite grammaticale. Enfin toutes les propositions sont composées de mots et nous ne les rapportons à des sciences différentes que parce que les mots sont pris tantôt pour les choses, tantôt pour les pensées, tantôt pour eux-mêmes [1]. »

Le nominalisme recèle des conséquences que la pénétration d'Occam ne pouvait méconnaître ni son caractère résolu désavouer.

Et d'abord si les universaux sont le produit de l'abstraction, la pensée a pour terme réel et nécessaire l'individu. Occam repousse donc cette opinion de saint Thomas déjà combattue par Duns Scot, que l'individuel peut bien être senti, mais qu'il ne peut

1. *Sent.* I, dist. 2, q. IV : « Scientia realis non est specialiter de rebus tanquam de illis qua immediate sciuntur, sed de aliis pro rebus tamen supponentibus.... Sciendum quod scientia quælibet, sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis quæ sciuntur, quia solæ propositiones sciuntur.... »

pas être conçu. Il démontre que les choses particulières ne sont ni tellement au-dessus, ni tellement au-dessous de l'intelligence que cette faculté ne puisse les saisir et les concevoir [1].

Mais l'individuel n'est pas seulement l'objet de la pensée, il est son premier objet. Que saisit d'abord le sens? Évidemment c'est le particulier. Or, la pensée accompagne le sens et opère à sa suite. Cette conception du particulier est la source de toutes les autres. Si nous concevons la blancheur, c'est que nous avons vu d'abord des objets blancs. On objecte que les enfants prennent tous les hommes pour leur père, et ne s'habituent que lentement à observer les différences des choses. Mais il en est de même des animaux, et, par exemple, un agneau suit la première brebis venue comme si c'était sa mère. Dira-t-on que les animaux conçoivent le général avant le particulier [2]?

On ne pouvait s'attendre que l'hypothèse des espèces intermédiaires si vivement et si habilement combattue par Durand de Saint-Pourçain serait ménagée par Occam. « Il ne faut pas, dit-il [3], multiplier

1. *Sent.* I, dist. 3, q. VI,

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, dist. 2, q. XVIII : « Pluralitas non est ponenda sine necessitate; sed non apparet necessitas ponendi tales species productas in medio alterius rationis ab objectis a quibus causantur, quia omnes istæ species non possunt sentiri ab aliquo sensu; sed cum istæ species non possint sentiri ab aliquo sensu, non debent poni nisi propter rationem deductam ex principiis per se notis, vel experimento..., etc. » Cf. *Ibid.*, q. XVII.

les êtres au delà de la nécessité. » Or, y a-t-il nécessité de reconnaître des espèces qui soient entre nous et les objets, comme un milieu distinct de ces objets? Ces espèces ne tombant pas sous les sens, on ne pourrait les admettre qu'autant qu'on y serait conduit par des raisons déduites de principes évidents par eux-mêmes. Mais s'il est un argument favorable à cette opinion, c'est sans doute que le moteur et l'objet doivent se trouver en contact l'un avec l'autre. Tel est le motif qui est partout allégué par Averroès, le plus zélé défenseur des espèces sensibles. Mais cette maxime est purement gratuite, et l'observation la dément. Mille faits établissent qu'une cause peut agir à distance. C'est ainsi que le soleil, malgré son éloignement, éclaire la terre, et que l'aimant attire le fer. Il est vrai que les rayons solaires, avant de nous parvenir, traversent un milieu; mais ce milieu n'est pas ce qui nous communique la lumière. Les partisans des espèces méconnaissent la vraie nature de l'imagination. Le propre de cette faculté est de nous représenter les objets absents comme s'ils étaient devant nous; mais son opération a pour terme les objets eux-mêmes, et non leurs espèces ou images. C'est le même homme que j'ai vu naguères que j'imagine maintenant, et non l'espèce de l'homme. Occam ne refuse pas de conserver ce terme d'espèce, mais à la condition qu'il désigne, soit la chose imaginée, soit l'acte de la fantaisie qui l'imagine, et rien au delà.

Occam ne traite pas mieux les idées platoniciennes que les espèces sensibles, et comment ne les eût-il pas rejetées au nom du nominalisme? A juger par la définition qu'il donne de l'idée, on croirait entendre un disciple de Platon exposant dans le jargon barbare de la scholastique la sublime philosophie de son maître : « L'idée, dit-il, est un modèle qui est connu de la cause efficiente, et à l'image duquel cette cause peut, en le contemplant, créer les objets.... Les idées, continue-t-il, sont les exemplaires que Dieu contemple, lorsqu'il produit ses créatures. » Mais voici où mène ce début vraiment socratique : la divinité n'a devant elle d'autres exemplaires que ses propres ouvrages, qu'elle connaît par anticipation avant de les avoir créés. Les idées ne sont donc, en dernière analyse, que les créatures de Dieu, en tant que Dieu les connaît, ou, ce qui revient au même, elles sont la connaissance que Dieu a de ses créatures; en elles-mêmes elles n'existent pas; et comme les œuvres de Dieu sont particulières, il suit de là qu'il ne peut pas exister d'idées universelles, mais qu'il en existe autant que d'individus nés ou à naître, c'est-à-dire une infinité[1].

Mais la partie la plus curieuse de la doctrine d'Occam, après son nominalisme, c'est, sans contredit, son scepticisme sur toutes les questions ontologiques.

Interrogez Occam, par exemple, sur la nature de

1. *Sent.* I, dist. 35, q. v.

l'âme : il ne sait pas ce qu'elle est, ni même si elle est. Il ne nie pas, il n'affirme pas ; il se tient dans une impassible réserve, car il trouve que les raisons en sens contraire sont d'une égale force.

« En définissant l'âme, dit-il, une forme immatérielle et incorruptible qui est tout entière dans chaque partie du corps, il ne peut pas être établi d'une manière évidente, soit par voie de démonstration, soit par voie d'expérience, qu'une pareille âme soit la forme du corps.... Cela ne peut pas être établi par voie de démonstration, parce que toutes les raisons qui paraissent le prouver laissent des doutes chez les philosophes qui suivent la lumière naturelle. Cela ne peut être établi par voie d'expérience ; car nous expérimentons seulement la pensée, la volition et autres phénomènes semblables. Or, les philosophes dont nous venons de parler soutiendraient que ce sont là de simples opérations ou passions produites dans cette forme par laquelle ils admettent que l'homme se distingue des animaux ; et bien que, selon la foi et selon la vérité, cette forme soit une âme intelligente et incorruptible, ils pourraient dire qu'elle est une forme étendue, soumise à la naissance et à la mort, et il ne paraît pas que l'expérience se prête à d'autre conclusion ; *tamen talis diceret quod esset forma extensa et generabilis et corruptibilis ; et non videtur quod experientia aliam formam concludat*[1]. »

1. *Quodlib.*, I, q. x : « Dico quod intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem et incorruptibilem quæ tota est in

Occam s'attache à développer ce dernier point :

« Le philosophe qui suit la raison naturelle accorderait que nous expérimentons au dedans de nous le genre de pensée, qui est l'acte d'une forme corporelle et corruptible, et il dirait avec raison qu'une pareille forme suppose l'étendue. Mais nous n'expérimentons pas cet autre genre de pensée qui est l'opération propre de la substance immatérielle, et il suit de là que nous ne pouvons pas conclure qu'il existe en nous une substance immatérielle qui est notre forme : et quand bien même nous expérimenterions en nous ce genre de pensée, nous ne pourrions en rien conclure, si ce n'est que son sujet est en nous comme moteur, mais non pas qu'il s'y trouve comme la forme essentielle de notre existence [1]. »

toto corpore et tota in qualibet parte corporis, non potest evidenter fieri per rationes sive per experientiam, quod talis anima sit forma corporis, nec quod intelligere talis substantiæ proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Quidquid de hoc senserit philosophus non curo ad præsens, quia omnis ratio probans ista, accipit dubia homini sequenti rationem naturalem. Nec per experientiam probatur, quia solum experimur intellectionem et nolitionem et similia; sed omnia ista dicit sequens rationem vel experientiam, esse operationes et passiones causatas et receptas in forma illa per quam poneret hominem distingui a brutis; et licet secundum fidem et veritatem ponatur quod ista sit anima intellectiva quæ est forma incorruptibilis, tamen talis diceret quod esset forma extensa, et generabilis et corruptibilis; et non videtur quod experientia aliam formam concludat. »

1. *Quodlib.*, *ibid.* : « Non experimur istam intellectionem quæ est operatio propria substantiæ immaterialis, et ideo per intellectionem non concludimus illam substantiam incorruptibilem esse in nobis tanquam formam. »

Si Occam n'est pas décidément matérialiste, on conviendra qu'il est bien près de l'être.

Suivons Occam sur le terrain de la théodicée; c'est là surtout qu'il faut se donner le spectacle de ses incertitudes si étonnantes dans un siècle de foi.

Occam ne se borne pas à enseigner avec saint Thomas et tous les théologiens que Dieu n'est pas connu ici-bas en lui-même; que l'essence divine n'est pas le terme immédiat de l'opération de l'intelligence; il va plus loin et prétend que nous n'avons aucun concept simple de la divinité. Il n'y a en effet que les choses susceptibles d'être connues en elles-mêmes qui soient l'objet de concepts simples. Un aveugle-né parviendrait-il à se former un concept simple de la couleur à l'aide de ses autres perceptions? Non assurément. Or, à l'égard de Dieu qu'il ne voit pas, l'esprit humain est dans la même situation que l'aveugle à l'égard des couleurs[1].

Comment donc l'homme connaît-il Dieu? Par une série d'abstractions dont les êtres particuliers nous offrent les éléments, et que nous réunissons dans une notion complexe qui représente pour nous la divinité. Cette notion se composant d'idées élémentaires qui conviennent également à Dieu et à d'autres êtres, est sous ce rapport commune; mais prise dans sa totalité, elle est propre; car Dieu seul possède tout l'ensemble des qualités qu'elle comprend. « Il existe

1. *Sentent.*, I, dist. 2, q. IX.

plusieurs concepts simples, dit Occam, que l'abstraction dégage naturellement, et qui, chacun pris à part, conviennent à Dieu et à d'autres êtres. Tous ces concepts réunis engendrent un nouveau concept propre à l'être divin ; et comme on pourra se convaincre que ce concept a un objet réel, il servira pour acquérir la connaissance de Dieu. Par exemple, continue Occam, on peut abstraire des êtres particuliers le concept de l'être qui est commun à Dieu et à tous les autres êtres. Pareillement on peut abstraire le concept de la sagesse qui est commun à la sagesse créée et à la sagesse incréée. Pareillement on peut abstraire le concept de la bonté qui convient et à la bonté divine et à la bonté humaine, et cela en tant que la sagesse est distincte de la bonté. Et la totalité de ces concepts pris ensemble ne peut se vérifier que de Dieu seul : car nulle sagesse créée n'est la bonté créée et réciproquement. Et ainsi, comme on est en droit de conclure l'existence d'un être qui est la bonté, la sagesse, etc., Dieu est par là même connu à l'aide d'un concept composé qui convient à lui seul.... Cependant il n'est pas connu en lui-même, car autre chose que lui-même est connu, puisque dans cette proposition : Un être existe qui est la sagesse, la justice, la charité, etc., tous les termes sont des concepts dont nul n'est réellement le concept de Dieu[1]. »

Quel est maintenant le caractère de cette notion

1. *Sent.* I, dist. 3, q II.

de l'être divin si péniblement acquise en vertu de notre faculté d'abstraire ? Est-elle au moins distincte, claire, certaine ? L'esprit peut-il s'y reposer avec assurance comme dans la possession infaillible d'une vérité longtemps cherchée ?

Il est un point sur lequel Occam ne varie point et que partout il déclare susceptible d'être établi certainement : c'est l'existence de Dieu.

Le nom de Dieu a un double sens ; il signifie : 1° un être plus noble et meilleur que tout autre, *aliquid nobilius et melius omni alio a se* : 2° un être qui ne peut être surpassé en bonté et en perfection, *quo nihil est melius et perfectius*. Si nous considérons Dieu sous ce dernier rapport, son existence peut être certainement démontrée, car la raison se perdrait dans un progrès à l'infini si elle n'admettait pas un premier être, une première cause efficiente et finale, une perfection première.

« Certains effets, dit Occam, se produisent ; est-ce par eux-mêmes ? Évidemment non. Sont-ils sans cause ? Encore moins. Donc ils ont une cause différente d'eux-mêmes. Soit A cette cause. Si A n'est pas cause première, A est produit par une cause autre que soi, par exemple B, puis celle-ci par une autre encore et de même à l'infini, tant qu'on n'est pas arrivé à un terme véritablement premier[1]. »

Cette preuve célèbre, que nous avons déjà souvent

1. *Sent.*, I, dist. 2, q. x. Cf. *Quodlib.*, I, q. I.

rencontrée dans le cours de nos recherches, est présentée par Occam sous un jour nouveau. Il insiste habilement sur la conservation plutôt que sur la création des choses par la cause efficiente. « Car, remarque-t-il[1], ce n'est pas une chose aisée de prouver contre les philosophes qu'il ne saurait exister une série infinie de causes distinctes entre elles, par exemple un homme engendré, un autre qui l'engendre et ainsi de suite à l'infini. Mais on peut formuler un argument en ces termes: ce qui est réellement produit est conservé, tant qu'il dure par quelque cause. Or je demande si cette cause qui le conserve est produite ou non. Si elle n'est pas produite, elle est cause première, si elle est produite elle a elle-même une cause qui la conserve et à l'égard de laquelle je puis renouveler ma question; de manière qu'il faut s'arrêter à une cause qui conserve et qui n'est pas conservée, qui, par conséquent, produit et qui n'est pas produite, ou bien se perdre dans un progrès à l'infini. Mais ici le progrès à l'infini ne peut avoir lieu, parce qu'il supposerait l'existence actuelle d'une série non définie; conséquence inadmissible d'après les principes de la philosophie naturelle.... » En d'autres termes, s'agit-il de causes créatrices, il n'est pas démontré qu'on ne puisse pas en admettre une série prolongée à l'infini. S'agit-il de causes

1. *Sent.*, I, dist. 2, q. x. Cf. *Quodl.*. I, q, i.

conservatrices dont l'action est nécessairement contemporaine de leur effet, l'impossibilité d'une pareille hypothèse est manifeste. Donc mieux vaut fonder la preuve de l'existence divine sur la conservation actuelle que sur la création des êtres contingents : tel est le sentiment d'Occam. Ajoutons à la plus grande gloire du disciple de Scot que ce fut aussi l'opinion de Descartes qui l'a clairement exprimée dans ses *Méditations* et ailleurs[1].

Mais quand, après avoir établi l'existence de la cause première, Occam arrive aux attributs divins, l'unité, la science, l'immutabilité, l'infinité, loin de prétendre cacher l'indécision de sa pensée, il déclare sans réticence qu'aucune perfection de l'être suprême ne peut être démontrée par la raison. Mais si la raison ne peut les démontrer, à qui donc nous adresserons-nous pour en acquérir la connaissance, sinon à la révélation et à la foi? La vérité religieuse, obscure et douteuse pour le philosophe qui raisonne, est irréfragable pour le fidèle qui se soumet. La croyance mène à la certitude que la science ne peut donner. Ainsi Occam, pyrrhonien en métaphysique, dogmatique et orthodoxe en théologie, place, pour ainsi dire, les libres hardiesses de sa pensée sous la protection de son orthodoxie comme chrétien. Il met en usage cette méthode

1. *Méditations*, III; *Réponses aux premières objections* : « Je n'ai pas tant cherché par quelle cause j'ai autrefois été produit que j'ai cherché quelle est la cause qui à présent me conserve. »

si pleine de contradictions, mais quelquefois commode pour le philosophe aux prises avec l'intolérance, qui consiste à exalter la foi pour acquérir le droit de donner pleine carrière aux témérités de la raison.

Mettons en lumière par des citations précises le caractère sceptique de la théodicée du moine franciscain.

Occam recherche si l'on peut prouver par la raison naturelle qu'il n'y a qu'un Dieu. « En considérant Dieu comme cause première, dit-il, on peut sans doute démontrer qu'il existe une pareille cause : mais il ne suit pas de là, continue-t-il, qu'on puisse démontrer son unité. Ce point est connu seulement par la foi, *hoc tantum fide tenetur*[1].

Ailleurs Occam se demande si Dieu connaît toutes choses en dehors de soi. « Je soutiens en premier lieu, répond-il, que l'on ne peut aucunement prouver par la raison que Dieu ne connaît rien en dehors de soi. Je soutiens en second lieu qu'on ne peut prouver davantage par la raison qu'il connaît tout. Je soutiens en troisième lieu qu'on peut prouver d'une manière probable, *probabiliter*, qu'il connaît quelque chose[2].

1. *Quodlib.*, I, q. I.

2. *Sentent.*, I, dist. 35, q. II : « Dico quod nullo modo potest per rationem probari quod Deus nihil aliud a se intelligat; secundo, quod nec potest probari per rationem quod intelligat omnia a se; tertio quod potest probabiliter probari quod intelligit aliquod aliud a se. »

Occam n'est pas moins réservé à l'égard de la puissance de Dieu. Suivant ses propres termes, on ne peut prouver par la raison naturelle que Dieu est la cause efficiente de toutes choses; d'abord parce que l'on ne peut pas rigoureusement démontrer que certaines causes, par exemple les corps célestes, ne suffisent pas pour produire beaucoup d'effets dont Dieu, de l'aveu de tous, ne saurait être considéré comme la cause immédiate; ensuite parce que si l'on pouvait établir par voie de démonstration que Dieu est cause efficiente, on démontrerait non moins aisément que sa causalité suffit à tout produire, et ainsi toute autre espèce de cause deviendrait inutile. Mais Occam va plus loin; au risque d'affaiblir la preuve qu'il a donnée de l'existence de Dieu, il ne veut même pas que la raison puisse démontrer que Dieu est la cause d'aucun effet; car, dit-il, il n'est pas prouvé qu'il existe aucune chose susceptible d'être produite, si ce n'est les choses qui naissent et qui s'altèrent, dont les corps naturels inférieurs, ainsi que les astres, sont les vraies causes. Et quant aux astres mêmes, rien ne prouve qu'ils aient été produits. *Non potest probari sufficienter quod substantia separata quæcumque nec aliquod corpus cœleste causatur a quocumque efficiente.* Le seul point accordé par Occam, c'est qu'on peut raisonnablement se persuader, *persuaderi rationabiliter*, que Dieu est cause efficiente ou motrice, *causa efficiens vel movens*, de quelque effet; car à quoi bon admettre qu'il

existe, s'il ne pouvait produire quelque chose dans l'univers [1]?

Mais c'est principalement lorsqu'il traite de l'infinité divine que le docteur franciscain donne un libre cours aux tendances sceptiques de la philosophie. Peut-on, se demande-t-il, prouver par raison naturelle que Dieu est infini? Non, répond-il; car l'infinité de Dieu ne pourrait se démontrer que par ses œuvres; or ses œuvres ne la démontrent pas. Occam insiste sur ce dernier point qu'il établit de la manière suivante : « Si les effets de la puissance de Dieu, dit-il, prouvent son infinité, c'est parce que les œuvres de Dieu ont une durée infinie, ou bien parce qu'il en produit qui sont infinies, ou bien parce qu'il crée soit simultanément, soit successivement, plusieurs infinis, ou bien parce qu'il conçoit un nombre infini d'objets. Ce n'est pas premièrement parce que les œuvres de Dieu ont une durée infinie; car outre qu'on ne saurait démontrer qu'aucune chose ait Dieu pour auteur, *non potest demonstrari quod Deus est alicujus causa efficiens*; la même puissance active qui a causé son effet peut le continuer, et elle n'a pas besoin de

1. *Quodlib.*, II, q. I : « Dico quod non potest probari ratione naturali quod Deus est causa efficiens immediata omnium.... Secundo dico quod non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicujus effectus; quoniam non potest probari sufficienter quod sint aliqua effectibilia præter generabilia et corruptibilia quorum causæ sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et corpora cœlestia.... Tertio dico quod potest persuaderi rationabiliter quod Deus est causa efficiens vel movens alicujus effectus; quia aliter frustra poneretur, si non posset aliquid causare effective in universo. »

plus d'efforts pour le continuer pendant mille ans que durant un seul jour; que dis-je? la puissance qui l'a conservé pendant un seul jour, peut le continuer éternellement, si nulle puissance contraire ne fait obstacle à son action et n'en diminue l'efficacité. Ce n'est pas, secondement, parce que Dieu produit des ouvrages qui sont infinis; car nul effet n'est ni ne peut être infini. Ce n'est pas troisièmement parce qu'il produit soit simultanément, soit successivement, plusieurs infinis; car plusieurs infinis ne peuvent exister à la fois ; et, d'autre part, une seule cause, même finie, grâce à la variété des causes qui concourent avec elle et des objets qui subissent son action, peut produire une succession infinie d'effets. Le soleil n'échauffe-t-il pas une infinité de corps par ses rayons? Un même foyer ne pourrait-il pas embraser une infinité de matières combustibles? Ce n'est pas enfin parce que Dieu connaît un nombre infini d'objets; car on ne peut pas rigoureusement démontrer, nous l'avons vu, que Dieu connaisse rien autre chose que lui-même. »
Les partisans de l'infinité divine pouvaient objecter que l'infinité ne répugne pas à la nature de l'être, et que si Dieu ne la possédait pas, elle appartiendrait à un autre qui dès lors surpasserait Dieu en perfection. Mais que répond Occam? « Je soutiens qu'il ne peut pas être rigoureusement démontré que l'infinité ne répugne pas à la nature de l'être, et quand ce point serait accordé, il ne résulterait pas de là qu'il existe un être infini. Rien n'empêche que les êtres ne soient

en nombre pair; est-ce à dire que nous pouvons prouver qu'ils le soient [1]? »

Spectacle vraiment remarquable! Voici d'un côté des docteurs pleins de foi et d'humilité, enfants dociles de l'Église, fidèles à ses dogmes et à sa discipline, prêts à se taire ou à se rétracter dès que Rome aura parlé, un Albert le Grand, un saint Thomas, un saint Bonaventure, un Duns Scot. Ils se gardent bien de nier l'excellence et la portée de l'intelligence humaine; loin de là, ils sont unanimes à proclamer qu'elle peut parvenir certainement à la connaissance du Créateur; ils veulent même qu'elle ne soit pas absolument incapable de pénétrer les mystères de la foi chrétienne, et saint Thomas, imbu de cette pensée, compose son admirable *Somme contre les Gentils*, où il parle la langue des philosophes et ne met en œuvre que des arguments empruntés à la science profane. Voici d'un autre côté un écrivain qui s'annonce comme un libre penseur, qui attaque le pouvoir pontifical et la hiérarchie ecclésiastique, qui prétend réformer le clergé et renouveler la philosophie; aura-t-il dans la dignité de la raison cette foi sainte et ce long espoir que la hardiesse de son entreprise paraît annoncer? Non, il ne reconnaît à l'esprit humain nulle portée en dehors de l'expérience; il nie que nous puissions connaître Dieu par la lumière naturelle, et toutes les fois que ce novateur si

1. *Quodlib.*, II, q. II. Cf. III, q. I; VII, q. XI et XIV.

résolu est en présence de la vérité religieuse, sa vue se trouble, sa fermeté vacille, et ne sachant que dire ni que faire, il se jette dans les bras de l'autorité. Mélange singulier de faiblesse et d'audace, de découragement et de témérité! Serait-ce que la raison a d'autant plus de confiance en elle-même qu'elle se sent soutenue par la foi, et que, ce divin appui venant à lui manquer, elle s'abat aisément et se désespère? Ou bien, à mesure qu'elle s'affranchit, n'éprouverait-elle pas le besoin de s'imposer à elle-même une règle sévère, de réprimer ses propres élans et de limiter ses possessions afin de les garantir et de les consolider? Avouons-le sans détour, si l'émancipation de la philosophie devait avoir pour résultat la défiance des nobles facultés dont le Créateur nous a doués, elle ne vaudrait pas les sacrifices qu'elle aurait coûtés, et tous les esprits sincères chez qui le charme trompeur de l'indépendance ne l'emporte pas sur l'amour de la vérité, devraient regretter le temps où le génie, éclairé par le christianisme et contenu par l'Église, marchait à la découverte du vrai avec les forces réunies de la tradition, de la raison et de la foi. Pour Occam, son attitude sceptique en théodicée est la conséquence de son nominalisme. Quand on écarte l'élément général de la connaissance humaine, et qu'on réduit toute la science à l'étude des mots, la logique mène à délaisser les vérités religieuses comme placées en dehors de la portée de l'homme. Tantôt, on les nie ouvertement, comme quelques-uns des

écrivains du XVIII[e] siècle l'on fait; tantôt, à l'exemple d'Occam, on en laisse le jugement à la foi et à l'autorité; mais cette réserve ou cette feinte ou cet athéisme trahit le faux principe d'où le philosophe est parti[1].

Occam a porté dans la morale l'esprit qui anime sa psychologie et sa théodicée. Si l'universel est une pure fiction de l'esprit, un vain mot que les lèvres prononcent, mais qui n'exprime rien de réel, il ne saurait avoir plus de réalité pour le moraliste que pour le métaphysicien. Mais, en morale, l'universel, c'est la loi même et l'obligation unifôrme et absolue qu'elle impose à toute volonté. Nier l'universel en morale conduit donc à nier le devoir, à laisser ouvertement la liberté sans autre règle que la passion, ou du moins à profondément altérer les bases de la moralité. Duns Scot avait cherché, comme nous l'avons vu, le fondement de la loi naturelle dans le décret arbitraire de Dieu qui crée le bien et le mal, au gré pour ainsi dire de ses caprices, et selon qu'il commande ou qu'il défend. Occam n'a pas laissé échapper ce moyen de rester fidèle à l'esprit du nominalisme, même en parlant de devoir et de vertu.

1. On a lieu de s'étonner du jugement qui a été porté par de graves écrivains sur la théologie d'Occam, et que le P. Mansi a reproduit dans ses additions à la bibliothèque de Fabricius, *Bibl. med. et inf. Latinit.*, t. III, p. 158 : « Nullus unquam scriptor S. Matri Ecclesiæ adeo se simul amore et odio dignum reddidit ac iste Occamus. Dum Theologica scribit, nemo melius; dum contra Ecclesiam, virulentior nemo. » Si la papauté a eu à se plaindre de l'attitude politique d'Occam, elle avait pour le moins autant de reproches à faire à la doctrine religieuse de l'indocile franciscain

Selon Occam, les vices les plus honteux, les crimes les plus abominables, de même que les actes de dévouement et d'héroïsme, ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais d'une manière absolue. Ce qui détermine la bonté des uns et la méchanceté des autres, c'est la volonté de Dieu qui défend ceux-ci et ordonne ceux-là. Cette volonté elle-même est souverainement libre dans ses décrets. Dieu n'est tenu d'aucune dette envers personne. Il ne peut faire ce qu'il ne doit pas faire, il ne peut omettre ce qu'il doit faire; car il est supérieur à toute obligation. Laissons Occam parler une dernière fois et exposer cette partie de son système.

« Bien que la haine de Dieu, dit-il, le vol, l'adultère, etc., offrent des circonstances mauvaises, en tant que ces actes émanent d'un agent que le décret divin obligeait à une conduite tout opposée, cependant, à parler d'une manière absolue, ils peuvent être dégagés par la volonté de Dieu de toute circonstance mauvaise, et même ils pourraient être accomplis par l'homme sans crime, s'ils tombaient sous le précepte divin qui aujourd'hui nous les défend. Tant que ce précepte subsiste, nul ne peut mériter, en accomplissant de pareils actes; car ils ne seraient méritoires que s'ils tombaient sous le précepte divin. Et si l'homme méritait en les faisant, ils ne s'appelleraient pas vol, adultère, haine de Dieu, parce que ces noms s'appliquent à ces actes non pas pris en eux-mêmes, mais en tant qu'ils sont défendus par le commandement exprès de Dieu. Que si Dieu nous les ordonnait,

celui qui les accomplirait ne serait pas dans l'obligation de tenir une conduite tout opposée, et alors ils ne porteraient plus les noms sous lesquels nous les désignons[1]. »

Pour compléter cette esquisse du caractère et de la philosophie d'Occam, il nous reste à dire quelques mots de sa doctrine politique.

Occam, en politique, est partisan déclaré de la monarchie. Ses motifs sont ceux d'Aristote, dont il analyse avec détail la doctrine sur les différentes formes de gouvernement. Mais le but original qu'il poursuit avec une constante opiniâtreté, par tous les moyens que la dialectique peut fournir, c'est l'abaissement de la papauté. La querelle du sacerdoce et de l'Empire venait de se rallumer entre le pape Jean XXII et le nouvel empereur d'Allemagne, Louis de Bavière. Comme au temps de Grégoire VII et de Henri IV, il s'agissait des droits et des obligations réciproques de la société religieuse et de la société laïque; mais les conditions de la lutte étaient bien changées. Réfugié à la cour de Louis, son seul abri dans la persécution : « Défends-moi avec le glaive, disait Occam à son royal protecteur, je te défendrai avec la

1. *Sentent.*, II, q. XIX : « Licet odium Dei, furari, adulterari habeant malam circumstantiam annexam, et similia de communi lege quatenus fiunt ab aliquo qui ex præcepto divino obligatur ad contrarium; sed quantum ad esse absolutum in illis actibus, possunt fieri a Deo sine omni circumstantia mala annexa; et etiam meritorie possent fieri a viatore, si caderent sub præcepto divino, sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub præcepto divino, etc. »

plume[1]. » Il ne tint que trop fidèlement sa parole, et, malgré l'habit qu'il portait, la chrétienté le vit consacrer toutes les ressources de son génie à établir les prérogatives du pouvoir impérial et l'infériorité de la puissance ecclésiastique. Le pape a-t-il reçu de Jésus-Christ la plénitude de l'autorité spirituelle et temporelle, et, peut-il, en règle générale, tout ce qui n'est pas contraire à la loi divine et au bien manifeste de la nation? Ou bien cette plénitude de puissance ne comprend-elle de droit divin que le spirituel, non le temporel? Ou bien est-elle en partie de droit divin, en partie de droit humain? Le souverain pontife possède-t-il même en aucun cas et à aucun titre l'absolue puissance? Son autorité régulière n'est-elle pas du moins limitée à certains cas définis par l'institution divine? Au commencement de la troisième partie de ses *Dialogues*, Occam pose, discute et résout contre le successeur de saint Pierre ces formidables questions qui, un demi-siècle plus tôt, n'auraient pas même été agitées; tant la marche des idées avait été rapide! Attribuer au souverain pontife la plénitude de l'autorité spirituelle et temporelle, c'est, suivant Occam, une opinion fausse, dangereuse, funeste et hérétique[2]. Les fidèles qui composent la société chrétienne ne sont pas les esclaves du pape[3].

1. Trithème. *De Script. Eccles.*, c. DLXIII.

2. *Dialog.*, p. III, tract. 1, lib. I, c. V : « Ubi arguitur contra primam opinionem quod sit falsa, periculosa, perniciosa et hæreticalis. »

3. *Ibid.*, c. VIII : « In quo probantur duo, scilicet quod non omnes

Il ne peut disposer ni de leurs personnes, ni de leurs biens ; il n'est pas le juge de leurs différends ; la puissance qu'il tient du Christ est toute spirituelle, et s'il y joint une juridiction temporelle, c'est avec le consentement des fidèles et dans la mesure qu'ils ont permise. Lorsque le pape Zacharie déposa le dernier roi de la race de Mérovée, la déposition eut lieu par la volonté du peuple franc, et non pas en vertu d'un droit inhérent à la papauté. C'est de même l'assentiment tacite ou déclaré des nations d'Allemagne et d'Italie, qui a seul permis dans quelques circonstances aux souverains pontifes de disposer du Saint Empire romain[1]. Autant Occam déprime la papauté et les prérogatives qui lui étaient attribuées au moyen âge, autant il exalte la puissance impériale. L'empereur tient sa couronne de Dieu et du peuple[2]. Son pouvoir, en ce qui concerne le temporel, s'étend à tout l'univers. Tous les hommes lui doivent obéissance, et s'ils portent les armes contre lui, fût-ce par les

Christiani sunt servi papæ, et quod multi christiani habent proprietatem et dominium rerum temporalium. » Cf. Tract. 2, lib. I, c. XXIII.

1. *Dialog.*, p. III, tract. 1, lib. I, c. XX : « Per qualem potestatem et auctoritatem papa Zacharias deposuit regem Franciæ et Pipinum instituit.... per talem vel consimilem transtulit romanum imperium de Græcis in Germanos; regemque Francorum non deposuit auctoritate vel potestate sibi data a Christo. Sed hoc fecit auctoritate Francorum qui sibi illa vice auctoritatem et potestatem dederunt talem. »

2. *Ibid.*, c. XXVI : « Cum dicitur quod potestas imperialis et universaliter omnis potestas licita et legitima est a Deo, non tamen a solo Deo, sed quædam est a Deo per homines, et talis est potestas imperialis quæ est a Deo scilicet per homines. »

ordres d'un autre souverain, du roi de France, par exemple, ils se rendent coupables du crime de lèse-majesté et de rébellion, à moins que l'ignorance ne leur serve d'excuse[1], Il est vrai que, selon Occam, l'empereur n'a reçu la puissance que pour le bien de ses peuples, et qu'il ne doit pas en user arbitrairement, mais l'employer à la défense de l'intérêt général; mais cette réserve devient, entre les mains du subtil défenseur de l'Empire, un argument de plus en faveur de la prérogative impériale. Au nom de l'utilité commune et du salut de la société, Occam réclame pour l'empereur les pouvoirs les plus variés non-seulement au temporel, mais au spirituel[2]. Pourvu que l'empereur soit chrétien et catholique, et qu'il ait l'usage de ses facultés, Occam lui reconnaît le droit de choisir le pape, et à plus forte raison de confirmer son élection par les cardinaux et le peuple romain, quand il ne l'a pas lui-même choisi[3]. Si le pape devient hérétique, s'il

1. *Dialog.*, p. III, tract. 1, lib. II, c. VI et sqq. Voy. surtout le c. XX.

2. Voy. tout le livre III du second traité de la troisième partie des *Dialogues* d'Occam.

3. *Ibid.*, c. V : « Talem capacitatem habet ex hoc ipso quod est christianus, catholicus, et discretus et romanus. » N'ayant à toucher que les sommités de la doctrine politique d'Occam, nous nous sommes borné à l'étudier dans ses *Dialogues*. Ceux qui voudraient la connaître plus à fond, devraient consulter le recueil célèbre de Melchior Goldast, *Monarchia Sancti Imperii Romani*, t. II, Francfordiæ, 1614, in-fol., p. 313 et suiv. Le savant éditeur y a rassemblé la plupart des écrits du docteur franciscain sur les rapports du Sacerdoce et de l'Empire.

afflige l'Église par ses scandales, l'empereur aura le pouvoir de le juger et de prononcer sa déposition. Les apôtres et même Jésus-Christ, en tant qu'il participait à la nature de l'homme, n'ont-ils pas été soumis à la juridiction des tribunaux séculiers?

Ainsi se développe, dans les ouvrages du docteur franciscain, toute une théorie politique qui consacre les prétentions les plus absolues de la puissance impériale et généralement de l'autorité temporelle dans ses rapports avec l'Église. Des motifs personnels, le besoin d'abaisser un pouvoir ennemi, la reconnaissance pour un prince qui le protégeait contre la persécution, ont sans doute guidé la plume de l'irascible écrivain; mais sa politique était aussi la conséquence de sa métaphysique, et de ce nominalisme effréné qui, inclinant au matérialisme, dispose l'esprit à préférer les pouvoirs qui ont une force extérieure de coaction, et à leur sacrifier ceux qui ne s'adressent qu'à la conscience.

La méthode, j'entends cette méthode syllogistique d'argumentation, si chère au moyen âge, est à peu près le seul côté par lequel Occam se rattache à la tradition scholastique; pour tout le reste, il se sépare ouvertement de ses devanciers, et ouvre des voies nouvelles dans lesquelles l'inflexible logique ne lui permet pas de s'arrêter. Le siècle de saint Thomas et de Duns Scot avait vu paraître des systèmes, comme l'averroïsme, qui attaquaient les bases de la religion; mais les fauteurs de ces hérésies métaphysiques

fuyaient la lumière et recrutaient leurs adeptes dans l'ombre, comme saint Thomas leur en adresse le reproche. Ce qu'il y eut de nouveau et d'alarmant pour l'Église dans l'audacieuse entreprise du disciple infidèle de Scot, ce qui la rend digne de toute l'attention de l'historien, c'est que, loin de cacher ses doctrines ou d'en affaiblir la portée, il les produisit au grand jour de l'école avec tout le cortége de leurs conséquences. Enseignées publiquement dans les universités de France et d'Angleterre, elles eurent le caractère d'un défi porté à la tradition philosophique de la société chrétienne par des idées et des passions longtemps contenues, mais qui se sentaient assez sûres d'elles-mêmes et assez puissantes pour engager le combat. Ce symptôme de l'état moral des esprits n'était pas sans gravité; il dut être mieux compris et sembler encore plus menaçant lorsque parut, quelque temps après, l'hérésie de Jean Wiclef, le compatriote d'Occam, élevé comme lui aux écoles d'Oxford, et que son caractère, sa doctrine et ses erreurs destinaient à être le précurseur de Luther et de Calvin.

CHAPITRE V.

DERNIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE.

I. Thomas Bradwardin. Analyse de son livre *De Causa Dei contra Pelagium*. — II. Renaissance du nominalisme. — III. Robert Holcoth. Jean Buridan. — IV. Saint Thomas et les nouveaux mystiques. Maître Eckard. Jean Tauler. Henri Suzo. — V. Fin de la philosophie scholastique.

I

Parmi les controverses moitié philosophiques, moitié théologiques qui agitèrent les écoles chrétiennes dans la première partie du XIVe siècle, celles qui eurent pour objet la gratuité et l'efficacité de la grâce ne furent pas les moins animées. Saint Thomas paraissait avoir clos la discussion en apportant des définitions précises qui fixaient le sens du dogme et que l'Église avait approuvées. Mais la question est si délicate et si complexe qu'elle continua à être débattue, même après le docteur Angélique dont les opinions eurent bientôt des adversaires. Nous avons fait connaître le sentiment de Duns Scot, moins favorable au concours divin qu'à l'autonomie de la volonté; plus loin nous avons analysé des textes de

Durand de Saint-Pourçain très-décisifs dans le sens du libre arbitre; nous aurions pu aisément multiplier ces témoignages de la résistance qui accueillit le système de la grâce efficace. Entre des esprits divers, venus de tous les points de l'horizon, il se formait comme une ligue contre les maximes que saint Thomas avait soutenues, et que l'École dominicaine avait embrassées après lui comme la pure doctrine du christianisme. Chez les uns le pélagianisme tendait à renaître, et chez les autres il s'étalait déjà ouvertement avec l'audace un peu présomptueuse et les vives saillies qui sont propres aux novateurs.

Ce mouvement inattendu d'opinion au sein des universités donna lieu à une énergique protestation de la part d'un théologien anglais, étranger à l'ordre de Saint-Dominique, mais défenseur enthousiaste des maximes de l'Ange de l'École, Thomas Bradwardin.

Suivant une conjecture très-probable qui semble fortifiée par son propre témoignage, Thomas Bradwardin était né au comté de Chester, et, s'il faut en croire Balée, dans la petite ville de Hartfield. L'époque de sa naissance est incertaine; mais elle ne peut pas être reculée beaucoup au delà du commencement du XIVe siècle, car il figure sous l'année 1325, avec le titre de procureur, au catalogue des officiers de l'université d'Oxford. Il enseigna longtemps la théologie au collége de Merton, qui dépendait de l'université, et s'attacha ensuite à l'évêque de Durcham, Richard de Bury, auteur d'un curieux ouvrage

qu'il a intitulé *Philobiblion*[1], et qui respire en effet une vive passion pour les livres. Telle était la renommée de Bradwardin comme théologien, que le poëte Chaucer le cite à côté de saint Augustin et de Boèce[2]. Gerson et d'autres scholastiques payent aussi un juste tribut à son autorité dans l'École. Après avoir rempli divers emplois ecclésiastiques, et notamment la charge de confesseur du roi d'Angleterre, Édouard III, il fut élevé, sur la demande du clergé, au siége de Cantorbéry; mais il mourut peu de temps après au mois d'octobre 1349[3].

Au savoir théologique Bradwardin joignait des connaissances très-profondes en mathématiques et en astronomie. On lui doit de savantes tables de la marche des planètes, et divers ouvrages d'arithmétique et de géométrie; mais son principal titre est le traité en trois livres qu'il a intitulé *la Cause de Dieu défendue contre Pélage : De causa Dei contra Pelagium et de Virtute causarum.*

1. Savamment traduit par M. Hippolyte Cocheris, Paris 1856, in-12.
2. Chaucer, *Nuns Priests Tale :*

As can the holy doctour S. Austin,
Or Boece, or the Bishop Bradwardin.

3. Nous empruntons ces détails biographiques à la préface de l'édition anglaise de l'ouvrage de Bradwardin dont voici le titre : *Thomæ Bradwardini archiepiscopi olim Cantuariensis de causa Dei contra Pelagium et de Virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres, jussu Reverendiss. Georgii Arbot, Cantuariensis archiepiscopi, opera et studio D. Henrici Savilii, ex scriptis codicibus nunc primum editi*, Londini, 1618, in-fol. Cf. Fabricius, *Bibl. med. et inf. Latinit*, t. I, p. 367.

Dès les premières lignes, Bradwardin déplore avec amertume les progrès du pélagianisme au sein des nations chrétiennes. « Combien, s'écrie-t-il, combien se joignent aujourd'hui à Pélage contre saint Paul pour combattre la gratuité de ta grâce, ô Seigneur! Combien prennent en dégoût ce secours divin, et se figurent que le libre arbitre suffit pour le salut! Combien qui se servent de la grâce croient pouvoir la mériter par leurs propres forces, comme si elle n'était pas accordée gratuitement, et qu'elle fût en quelque sorte achetée et vendue.... Oui, l'univers presque tout entier se précipite sur la trace de Pélage dans les voies de l'erreur : *totus enim pene mundus post Pelagium abiit in errorem*[1]. »

La méthode adoptée par Bradwardin pour la défense de la grâce est à tous égards très-remarquable. D'abord, elle est, ou du moins elle s'annonce comme devant être purement philosophique. Ce n'est pas au nom de l'Écriture sainte et de l'Église, c'est au nom de la raison, et avec les lumières naturelles que l'archevêque de Cantorbéry prétend réduire ses adversaires[2]. J'ajoute que, contre l'usage de l'École, il substitue à l'argumentation syllogistique une forme d'exposition plus large et moins aride qui se rappro-

1. Bradwardinus, *Præfat.* Cf. Lib. II, c. XXXI, p. 602.

2. *Præfat.* « Audivi namque quosdam advocatos Pelagii, licet multum provectos in sacris apicibus, affirmantes Pelagium nusquam potuisse convinci per naturalem et philosophicam rationem.... Quapropter per rationes et auctoritates philosophicas ipsos disposui reformare. »

che du langage ordinaire. Son style se distingue par la facilité, l'abondance, et une certaine élévation qui souvent, il est vrai, dégénère en emphase. Enfin, malgré des habitudes un peu déclamatoires, il n'oublie pas qu'il a cultivé les mathématiques avec succès, et, autant que la matière le permet, il imite la méthode des géomètres, et énonce, à leur exemple, sous la forme d'hypothèses, de véritables principes d'où il déduit les conséquences.

Bradwardin part de ces deux vérités fondamentales qui sont développées dans son premier chapitre : 1° Dieu est l'être souverainement parfait et souverainement bon; 2° il ne peut pas y avoir de progrès à l'infini parmi les causes. Le développement de ces notions est un corollaire divisé en quarante parties qui sont employées à réfuter autant d'erreurs sur la religion, comme l'athéisme, l'idolâtrie, l'averroïsme, etc., et à prouver les vérités opposées à ces erreurs, c'est-à-dire les perfections de Dieu, la providence, la création du monde dans le temps, la possibilité des miracles, la personnalité de l'âme humaine, la vie future. Après ces longs prolégomènes qui, par le fonds, sinon pour la forme, ressemblent à toutes les apologies connues du christianisme, Bradwardin aborde la question qui fait le principal objet de son ouvrage, et explique l'action divine sur le monde, en d'autres termes, le concours de Dieu aux opérations de la créature. Dieu, suivant le docte théologien, participe à tous les effets produits

par les causes secondes, et non-seulement il y participe, mais sa part est la plus directe et la plus immédiate. C'est Dieu qui, directement, meut les corps; c'est lui qui, directement, touche les âmes. Il agit quand nous agissons, et avant nous; son action est plus proche que la nôtre du fait que nous pensons avoir seuls produit[1].

Mais c'est principalement dans l'œuvre du salut des hommes que Bradwardin aperçoit la souveraine influence de Dieu. Sans doute l'homme est libre; il possède le double pouvoir de calculer ses actes par la raison, et de s'y déterminer par la volonté[2], et le sentiment de ce pouvoir est empreint si fortement dans les cœurs que l'existence du libre arbitre est avouée également par les théologiens et par les philosophes. Mais que pourrait la liberté abandonnée à ses seules forces? Elle ne peut acquérir de mérite que si elle est soutenue par la grâce; encore une grâce générale accordée à notre âme, lors de sa naissance,

1. Lib. I, c. II, cor. 3, p. 165 : « Deus immediate quamlibet rem conservat, nec immediate tantum, verum et immediatius quolibet alio conservante. » Cap. III, cor. 1, 2 et 3, q. 171 : « Unde consequitur manifeste quod nulla res potest aliquid facere sine Deo, et quod nulla res potest aliquid facere nisi Deus per se et immediate faciat illud idem, imo et immediatius quolibet alio faciente. » *Ibid.*, c. IV, p. 174 : » Sanis oculis repeto manifestum quod nihil potest quidquam movere, sine Deo idem per se et proprie commovente, et sine Deo immediate idem movente, imo et immediatius alio motore quocumque, immediate inquam et immediatius. »

2. Lib. II, c I, p. 444 : « Liberum arbitrium potest definiri seu describi hoc modo quod ipsum est potentia rationalis rationabiliter judicandi et voluntarie exequendi. »

ne suffit-elle pas ; il faut une grâce particulière, spéciale, un don actuel de la bonté divine. La grâce nécessaire pour vouloir le bien est nécessaire aussi pour y persévérer ; et, dans ce cas comme dans l'autre, elle est toute gratuite. Elle dépend si peu de nos mérites que, pour exprimer ce qu'elle a de prévenant, il ne suffit pas de dire qu'elle frappe à la porte du cœur de l'homme, qu'elle l'ouvre à demi, et que la volonté achève son œuvre [1] : la volonté n'a pas même cette force : la grâce pénètre tout entière, par sa seule vertu, l'âme qu'elle a touchée. Dès lors, il ne faut pas chercher ailleurs que dans le décret divin la raison suprême des dons qui sont accordés à ceux-ci, refusés à ceux-là. Dieu prodigue ses faveurs, ou les retire, ou les diminue au gré de sa volonté ; il élève les uns et il abaisse les autres avant que les premiers se soient rendus dignes de ses bienfaits, ni les derniers de sa colère ; indépendamment de leurs œuvres, il perd ou il sauve les hommes ; il les prédestine à la félicité ou à une souffrance éternelle [2].

Tel est le fond de la doctrine que Bradwardin opposa aux tendances pélagiennes qu'il se lamentait

1. Lib. I, c. XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII : « Contra quosdam Pelagianos dicentes quod Deus prævenit hominem in gratiæ collatione pulsando, et homo ipsam acceptionem gratiæ aperiendo et consentiendo ex se tamen pulsanti, et sic ipsam quodammodo promerendo. »

2. *Ibid.*, c. XLIV : « Quod nullus prædestinatur aut reprobatur propter opera quæ faceret, si ulterius viveret, nec ullus salvatur propter opera vel damnatur. »

de trouver chez ses contemporains. Dans cette esquisse rapide d'un système aujourd'hui oublié, on a dû reconnaître plus d'un trait emprunté à saint Thomas, l'un des maîtres que l'archevêque de Cantorbéry cite le plus souvent après saint Augustin et Pierre Lombard. Mais le docteur Angélique fuyait les opinions extrêmes, et, surtout dans les matières délicates, il savait apporter ces sages tempéraments, qui sont le préservatif le plus sûr contre l'erreur. Son disciple n'a pas la même modération ni la même justesse. Il étend si avant le domaine de la grâce qu'il ne laisse aucune place au libre arbitre, et en même temps il pose d'une manière si absolue le dogme de la prédestination qu'il est bien près d'enseigner le mépris des œuvres. Les Pères de la réforme, Luther et Calvin, ne sont pas allés plus loin, et c'est avec raison que les écrivains ecclésiastiques ont signalé les rapports frappants de la doctrine protestante sur la liberté avec le système du théologien anglais[1].

1. Voy. D'Argentré, *Coll. judic. de Nov. Erroribus*, t. I, p. 323. Pour se rendre compte de la dangereuse portée du système de Thomas Bradwardin, il suffit de jeter les yeux sur les erreurs de Jean de Méricourt, de l'ordre de Cîteaux, condamnées en 1347, par l'Université de Paris. Elles renferment la négation la plus explicite du libre arbitre et de la responsabilité des actions humaines. En voici quelques-unes : « Quod Deus facit quod aliquis peccet et sit peccator, et hoc vult voluntate bene placiti; — Quod nullus peccat volendo aliqualiter aliter quam Deus velit eum velle; — Quod Deus aliquid reprobat quod ipse vult voluntate beneplaciti. — Quod quemlibet peccantem Deus vult peccare voluntate bene placiti, et facit eum peccare et vult quod ille peccat, etc., etc. » D'Argentré, *ibid.*, p. 344; Du Boulay, *Hist. Acad. Paris.*, t. IV, p. 298.

Ajoutons que Bradwardin trouva de nombreux contradicteurs, et que son autorité ne parvint pas à s'affermir dans l'École, bien que l'Église n'ait jamais condamné son livre.

II

Cependant d'autres débats, moins graves quant au fond des questions, agitaient les universités chrétiennes, surprises et confondues par la renaissance du nominalisme.

L'entreprise philosophique de Guillaume Occam devait avoir pour résultat, de déplacer le terrain de la controverse, en détournant les esprits, comme nous l'avons fait remarquer du problème de l'individuation, et en les reportant vers celui de la nature des universaux. Depuis la polémique opiniâtre qui avait passionné et fatigué le XIIe siècle, et qui s'était terminée par la condamnation d'Abélard et la dispersion de ses disciples, on avait cessé de rechercher si les genres et les espèces étaient des choses ou des mots : La question paraissait jugée, et les logiciens les plus ardents à la dispute se contentaient de l'effleurer, moins comme une difficulté sérieuse en elle-même, que par une sorte d'hommage envers les souvenirs du passé. Le nominalisme d'Occam ranima cette querelle éteinte ; il rendit de l'opportunité à des problèmes vieillis, et l'ancienne scholastique, attaquée à l'improviste et ramenée de deux siècles en arrière,

se vit dans l'obligation de rallier toutes ses forces afin de triompher de l'audacieux sophiste qui, comme autrefois Roscelin, avait prétendu réduire la science humaine à de pures distinctions verbales.

La position des écoles rivales s'en trouva singulièrement modifiée. Les disciples de saint Thomas et ceux de Duns Scot, habitués à se combattre, se trouvèrent réunis dans l'intérêt d'une commune défense. Qu'importaient des dissidences particulières sur des points de détail, lorsque le fond même de la science était en jeu? Confondus sous le nom de réalistes, dominicains et franciscains renouvelèrent, pour soutenir le choc du nominalisme, l'alliance qui avait existé à l'origine entre les deux ordres contre les maîtres séculiers de l'Université de Paris. Cependant la conciliation ne fut pas si complète, ni le rapprochement si étroit que tous les dissentiments aient été effacés : sur le problème de l'individuation et les questions qui s'y rattachent, la lutte continua.

Les historiens sont unanimes à reconnaître que le nominalisme obtint, dès qu'il reparut, un succès très-populaire et qui fut de longue durée. A partir du XIV[e] siècle, on compte une succession de maîtres qui l'embrassèrent, et parmi lesquels se trouvent les noms les plus considérables de l'École. Occam eut des disciples jusque dans les rangs de ses adversaires naturels. Ainsi, le dominicain Robert Holcoth

qui professa dans l'université d'Oxford, et peut-être à celle de Cambridge, est cité au nombre des champions les plus éminents de la nouvelle philosophie. Il a laissé un Commentaire sur le *Maître des Sentences*, et plusieurs autres écrits théologiques imprimés ou inédits dont la bibliothèque des Frères prêcheurs a donné le catalogue [1]. La théorie de l'universel n'est pas le seul point où il se sépare des doctrines de son ordre. Au lieu de proclamer, comme saint Thomas, l'accord de la vérité philosophique et de la vérité religieuse, il enseignait que les maximes des philosophes peuvent être vraies selon la raison naturelle, et les maximes opposées des théologiens être vraies aussi selon la raison surnaturelle [2]. Il n'était pas éloigné de soutenir que Dieu peut mentir [3], et il reconnaissait à sa justice le droit d'admettre au partage des récompenses futures même les actions qui auraient été accomplies sans la grâce [4]. En morale, il subordonnait le mérite et le démérite à l'intention; encore voulait-il que l'intention fût pleinement éclai-

1. *Script. Ord. Prædicat.*, t. I, p. 631; Fabricius, *Bibl. med. et inf. Lat.*, t. I, p. 307 et t. III, p. 273.

2. « Neque dicas cum Roberto Holcoet *in I Sentent.* philosophorum rationes veras esse posse secundum rationem naturalem, articulos vero theologicos veritatem sibi vindicare secundum rationem supernaturalem » J. Mazonius *in Univ. Platonis et Aristotelis philosophiam*, p. 201, passage cité par M. Hauréau, *De la philosophie scholastique*, t. II, p. 479.

3. « Nulli dubium quin Deus possit asserere falsum scienter et cum intentione fallendi creaturam. » *In II Sentent.*, q. II, art. 8, m. 3, Ap. D'Argentré, *Collect. judiciorum*, t. I, p. 342.

4. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 631.

rée; ce qui le conduisait à excuser les péchés commis par ignorance, ou bien sous l'empire d'une passion irrésistible, et à renouveler ce paradoxe impie d'Abélard, que les Juifs, en mettant Jésus-Christ à mort, ne se sont pas rendus coupables d'un crime, s'ils ont cru faire une chose agréable à Dieu[1].

Robert Holcoth mourut en 1349, deux années seulement après Occam, qu'il avait pu entendre à l'université d'Oxford. A la même époque, l'ordre des Augustins naguère fidèlement attaché à la cause du docteur Angélique eut pour supérieur général Thomas de Strasbourg, mort en 1357, qui se prononça en faveur du nominalisme[2]. La tendance nominaliste reparaît également ou plutôt elle est devenue dominante et exclusive chez le successeur de Thomas, Grégoire de Rimini, esprit cultivé et laborieux dont nous possédons un commentaire sur les deux premiers livres du *Maître des Sentences*, avec quelques autres ouvrages de métaphysique et de morale, et qui, au témoignage des historiens, avait aussi composé des poésies en italien et en latin[3].

Mais de tous les disciples d'Occam, le plus célèbre,

1. « Si tamen aliqui Christum occiderunt et in hoc benefacere et Deo placere crediderunt, si sola illa intentione fecerunt ut Deo placerent, tunc dico quod ex illo facto præcise culpam mortalem non incurrerunt, nec peccaverunt nisi venialiter. » Holcoth, Ap. D'Argentré, *ibid.*, p. 341.

2. Trithème, *De Script. Eccles.*, c. DCXXVII; Fabricius, *Bibl. med. et inf. Lat.*, t. VI, p. 244.

3. Trithème, *ibid.*, c. DCXIX; Fabricius, *ibid.*, t. III, p. 97.

vers le milieu du XIVe siècle, est sans contredit Jean Buridan, natif de Béthune en Artois, qui enseigna longtemps avec succès dans l'Université de Paris et y remplit des charges importantes. Bayle, Fabricius et quelques autres racontent, sur la foi de l'annaliste de Bavière, Aventin, que vers la fin de ses jours, banni de France à cause de ses opinions, il alla chercher un asile en Autriche et y fonda l'université de Vienne. Mais cette tradition n'est pas suffisamment justifiée. Les documents relatifs à l'établissement de l'université de Vienne ont été publiés depuis peu, et le nom de Buridan ne s'y trouve mentionné nulle part à côté de ceux des fondateurs et des premiers maîtres des nouvelles écoles[1]. La persécution contre le nominalisme qui aurait motivé son exil volontaire remonte d'ailleurs à l'année 1339, et il a certainement continué de vivre et d'enseigner à Paris au moins jusqu'en 1358, année où il léguait à la nation de Picardie une maison que, du temps de Du Boulay, on appelait encore la maison de Buridan. Cet habile défenseur du nominalisme ne paraît avoir écrit que des Commentaires sur Aristote. On a souvent réimprimé au XVIe et au XVIIe siècle ceux qu'il avait composés sur la *Politique*, la *Morale*, la *Métaphysique*, l'*Organon* et les petits traités de philosophie naturelle. Il a attaché son nom à l'argument célèbre contre la liberté qui nous représente un âne mourant de faim entre deux

1. Voy. *Geschichte der Kaiserlichen Universität in Vien.* Vien, 1854, in-8, Zweiter band. Statuten buch der Universität.

mesures d'avoine également éloignées de lui et qui ne l'attirent pas l'une plus que l'autre ; mais cette comparaison ne se trouve nulle part dans ses ouvrages, et Tennemann suppose, non sans vraisemblance, que ses adversaires l'ont imaginée afin de tourner sa doctrine en ridicule. Ce qui paraît constant, c'est qu'il inclinait vers ce genre de fatalisme qui subordonne la volonté aux motifs, et qui ne reconnaît pas la possibilité d'une détermination en dehors de leur influence[1].

Parmi les champions du nominalisme, citons encore après Buridan, Marsile d'Inghem, mort en 1396, à qui par conséquent son âge ne permit pas d'entendre Occam, ainsi que quelques historiens l'ont prétendu à tort, mais qui se prononça pour ses doctrines, qui les enseigna non sans éclat dans l'Université de Paris, et qui lors de l'établissement du collége de Heidelberg, appelé en Allemagne par le duc de Bavière Rupert, fut l'un des fondateurs de cette université naissante où sa parole sema des germes féconds[2].

Voilà quelques exemples des conquêtes que faisait le nominalisme parmi les maîtres que leurs talents ou leurs fonctions appelaient à exercer une influence sérieuse sur la direction des études et sur le progrès des idées. Quels défenseurs l'École dominicaine fidèle

1. Du Boulay, *Hist. Acad. Paris.*, t. IV, p. 996; Bayle, *Dict. Hist.*, art. *Buridan;* Fabricius, *Bibl. med. et inf. Latinit.*, t. I, p. 306; Crévier, *Histoire de l'Université de Paris*, t. II, p. 367; *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Buridan*.

2. Fabricius, *ibid.*, t. V. p. 33.

à saint Thomas opposait-elle à ces nouveaux adversaires du docteur Angélique? Les créations du génie de l'homme ont leurs vicissitudes; elles ne se soutiennent pas sans interruption au même degré de force, d'éclat et de fécondité. A la période glorieuse des triomphes succédait pour le thomisme une ère moins brillante qui n'était pas encore la décadence, mais dans laquelle les disciples, déjà plus éloignés du maître, moins directement pénétrés de sa pensée, plus attachés à la lettre de ses doctrines que capables de les bien comprendre et surtout de les développer, offraient cet exemple, si fréquent dans l'histoire, d'une École qui se complaît dans une stérile admiration d'elle-même, tandis que ses rivaux gagnent du terrain et menacent de la surprendre. Quand on parcourt le catalogue des écrivains de l'ordre des Frères prêcheurs pendant la seconde partie du XIVe siècle, on s'étonne qu'ayant été si nombreux, ils aient si peu produit d'œuvres considérables, et que pas un seul ne se soit fait un nom à côté des maîtres nominalistes qui, bien inférieurs par la doctrine, ont jeté un tout autre éclat. Commenter saint Thomas, lever les contradictions apparentes où il a pu tomber, dresser des tables pour faciliter l'étude de ses ouvrages, expliquer Aristote et Pierre Lombard, c'est à quoi se réduit en général le rôle philosophique des dominicains en présence des redoutables entreprises d'Occam et de Buridan. Le souffle vivifiant qui avait inspiré la *Somme de Théologie* se retirait de

l'École, et il passait dans quelques âmes saintement méditatives qui, loin des agitations du monde, loin du tumulte stérile des universités, se confiaient dans la vertu de la prière, du silence et de l'extase pour connaître Dieu en esprit et en vérité. Les noms les plus populaires de l'ordre de Saint-Dominique à l'époque où nous sommes parvenus, ce sont les mystiques: c'est maître Eckard, Jean Tauler et Henri Suzo.

III

Entre la théologie de saint Thomas, dont les dogmes sont définis avec une si exacte précision, et les rêves désordonnés ou les formules indécises de maître Eckard, le contraste est si frappant qu'il exclut d'abord toute idée de ressemblance et de rapprochement possible. Cependant allez au fond de ce mysticisme, étudiez ses origines, vous découvrirez en beaucoup de points sa filiation évidente avec le thomisme. Il ne faut pas oublier que maître Eckard appartenait à l'ordre de Saint-Dominique, qu'il était nourri, comme tous les dominicains, de la lecture de saint Thomas, qu'il ne possédait pas moins à fond Aristote, et qu'il est même cité par ses biographes comme un des meilleurs péripatéticiens de son temps[1]. Lorsque ensuite on l'entend déclarer que

1. Trithème l'appelle : « Vir in divinis scripturis eruditus et in philosophia Aristotelica omnium suo tempore doctissimus. » *De Script. Eccles.*, c. DXXXVII. Pour bien connaître la doctrine de maître

Dieu est l'intelligence qui se comprend elle-même, et qu'ainsi la pensée en Dieu est identique à l'être, peut-on oublier que ces formules, qui sont la base de sa théodicée, sont aussi la plus haute expression de la métaphysique d'Aristote et de saint Thomas, et n'est-on pas en droit de supposer qu'elles ont été puisées dans leurs ouvrages par le philosophe qui les a si vaillamment soutenues? La partie morale du système de maître Eckard présente aussi des points de ressemblance notables avec le thomisme[1]. Ainsi il subordonne la volonté à l'entendement, la pratique à la spéculation; il fait consister la béatitude dans la pure vision de Dieu[2]. N'est-ce pas l'enseignement de saint Thomas, et, si nous l'osons dire, la propre doctrine d'Aristote qui ne conçoit pas une existence plus parfaite et plus heureuse que celle qui se passe tout entière dans sa contemplation de la vérité?

Lorsqu'on passe de maître Eckard à son disciple, Jean Tauler, les vestiges de la doctrine thomiste, loin de s'effacer, deviennent plus nombreux, plus profonds. D'abord, Tauler échappe aux illusions du panthéisme; il ne dit pas, comme maître Eckart, que Dieu est tout et que tout est Dieu, mais il enseigne bien au contraire que si Dieu est en toutes

Eckard, il faut lire dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales*, *Savants Étrangers*, t. II, l'excellent travail de M. Schmidt, *Études sur le Mysticisme allemand au* XIV[e] *siècle*. Nous y avons puisé toutes nos citations.

1. Schmidt, etc., p. 258.

2. *Ibid.*, *ibid.*, p. 287.

choses, il est au-dessus de toutes choses, et par conséquent distinct de toutes choses[1] : vérité clairement expliquée, à peu près dans les mêmes termes par le docteur Angélique. En psychologie, il ne s'écarte pas sensiblement de l'opinion de saint Thomas sur les facultés de l'âme, parmi lesquelles il admet, à son exemple, des facultés supérieures d'intelligence et de volonté, des pouvoirs intermédiaires, comme la mémoire imaginative, le raisonnement et l'appétit, enfin, des facultés purement animales qui président au corps. En morale, il distingue de même des vertus naturelles, des vertus morales qui sont les vertus cardinales des anciens et de saint Thomas, et des vertus surnaturelles ou théologales[2]. Enfin il enseigne la nécessité de la grâce, méconnue par maître Eckard; mais il proclame aussi la nécessité des œuvres. Ce n'est pas Dieu, selon ses propres paroles[3], qui condamne l'homme : c'est l'homme qui se condamne lui-même, lorsque, vivant volontairement pour les sens, il choisit la mort au lieu de la vie.

Henri Suzo, disciple de maître Eckard, comme Tauler, ne possède ni la force métaphysique du premier, ni le sens pratique du second; sa seule originalité est le pieux enthousiasme d'une âme passionnée, toujours prête à souffrir pour la gloire de Dieu, et habile à peindre en traits de feu ses combats dou-

1. Schmidt, *Études sur le Mysticisme allemand au* XIV*e siècle.*, p. 357.
2. *Ibid.*, p. 360, 384.
3. *Ibid.*, p. 363.

loureux et les sublimes extases qui en sont le prix. Le dogme et la morale occupent assurément moins de place dans ses ouvrages que les poétiques élans d'une piété que l'imagination emporte presque toujours au delà des limites du monde réel. Mais dans les rares moments où Henri Suzo dogmatise avec calme, il offre des reflets lointains de la théologie de saint Thomas. Aucun écrivain mystique n'a dépeint avec plus d'éclat l'ineffable bonheur de l'âme perdue au sein de Dieu, alors que, selon les propres expressions de Suzo, elle nage dans la divinité, comme l'aigle au milieu des airs ; et cependant aucun n'a insisté avec plus de vigueur sur la différence indélébile du Créateur et de la créature. Dans le néant éternel où la perfection de la nature humaine consiste à se plonger, l'homme, suivant Suzo, n'est pas annihilé complétement; mais il retient le sentiment de sa personnalité. Puisque Dieu communique l'être à tout ce qui existe, rien n'est séparé de lui, tout est en lui, et, en même temps, tout est distinct de lui [1]. Comment ces paroles décisives, que nous citons à peu près textuellement, se sont-elles trouvées sous la plume de Suzo? Par quelle influence le mystique amant de la sagesse éternelle, ce chevalier de Dieu, comme il se nomme, a-t-il contenu son élan et évité l'écueil du panthéisme, en affirmant à la fois la différence et le rapport du fini et de l'infini? L'éducation qu'il avait

1. Schmidt, *Études sur le Mysticisme allemand au* XIV[e] *siècle.*, p. 427 et suiv.

reçue chez les Dominicains dont il porta l'habit dès sa première jeunesse, n'a pas sans doute peu contribué à le retenir sur la pente fatale où tant d'autres ont glissé ; et, abandonné à lui-même, il aurait probablement offert le spectacle des plus déplorables aberrations.

L'autorité du docteur Angélique s'exerçait ainsi, même en dehors de l'École, sur des esprits qui faisaient profession de repousser les exemples de l'École. Toutefois son influence de ce côté ne fut jamais profonde, et je remarque que saint Bonaventure lui est préféré par le chancelier Gerson. Laissons donc le mysticisme, puisqu'il ne se rattache que de loin à l'objet de cet ouvrage, et continuons de suivre au sein des universités chrétiennes les destinées du thomisme.

IV

En 1387, une discussion éclate entre l'Université de Paris et les Dominicains concernant l'Immaculée Conception de la sainte Vierge, que l'Université enjoignait à tous ses membres d'enseigner, et qui était mise en doute par un frère prêcheur, nommé Jean de Montson, approuvé des chefs de l'ordre. Parmi les propositions de Jean de Montson qui furent déférées à la Faculté de théologie et condamnées par elle, il s'en trouvait une que nous avons déjà rencontrée dans la *Somme contre les Gentils*, savoir que la condi-

tion de créature n'implique pas la contingence, et que parmi les choses créées, il y en a dont l'existence est simplement et absolument nécessaire. La faculté de théologie déclara cette proposition entachée d'erreur, mal sonnante et repoussée en sa forme et teneur par tous les théologiens[1]. Jean de Montson allégua pour sa défense qu'il n'avait fait que suivre le propre enseignement de saint Thomas, et qu'ainsi la sentence portée contre lui atteignait le docteur Angélique que les théologiens de Paris s'étaient arrogé le droit de juger et de condamner au mépris de l'autorité des souverains pontifes qui avaient approuvé sa doctrine. La discussion, en s'animant, prenait des proportions qui expliquent l'ardeur extrême déployée de part et d'autre. L'Université, que l'attitude des Dominicains plaçait dans une situation délicate vis à vis du saint-siége, protesta qu'il était loin de ses intentions d'offenser la mémoire vénérée de saint Thomas, et qu'elle le suivrait toujours autant que la foi et la raison le permettraient; mais elle fit observer en

1. Du Boulay, *Hist. Acad. Parisiensis*, t. IV, et D'Argentré, *Collect. judiciorum*, etc., t. I, ont recueilli les pièces principales de ce procès. Voici, avec la condamnation portée par la Faculté de théologie, les deux propositions que Jean de Montson prétendait avoir empruntées à saint Thomas. « Sexta propositio. Ponere aliquod creatum vel aliqua creata esse simpliciter et absolute necesse esse, non est in aliquo contra fidem. Revocanda est tanquam falsa et malesonans in fide, secundum modum loquendi communem theologorum. Septima propositio : Necesse esse non repugnat esse causatum. Revocanda est tanquam falsa et erronea in fide. » Du Boulay, IV, p. 620; D'Argentré, I, P. II, p. 62.

même temps que le saint docteur, malgré sa rectitude ordinaire, n'était pas infaillible, que ses ouvrages n'avaient pas l'autorité des livres canoniques, et que s'ils renfermaient des erreurs il était sans doute permis de les relever[1]. Afin de justifier ces réserves, elle fit prépaer par un de ses théologiens les plus autorisés, Pierre d'Ailly, alors grand maître du collége de Navarre, un mémoire qui expliquait la véritable portée des décisions du saint-siége en l'honneur de l'Ange de l'École, et le juste degré de foi qui pouvait être accordé à ses opinions[2]. Pierre d'Ailly rappelait sa théorie de l'individuation des substances spirituelles, condamnée dès l'origine par l'évêque de Paris, et les autres propositions erronées qu'il avait soutenues, sous une forme en apparence modérée. Ce mémoire, tout hérissé de distinctions, est, dans sa dernière partie surtout, un manifeste en règle contre

1. « Protestamur quod contra honorem et reverentiam sancti Thomæ de Aquino aut doctrinæ ipsius nihil omnino proponemus. Sed sicut dicit Facultas theologiæ, salva in omnibus reverentia sancti hujus nec non doctrinæ suæ, hanc causam fidei prosequimur. Nam de hoc sancto confessore præmemorata Facultas asserit illud quod de B. Martyre Cypriano ab Augustino dictum est : Ego, inquit, litteras Cypriani, non ut canonicas habeo, sed eas ex canonicis considero, et quod in eis divinarum scripturarum auctoritati congruit cum laude ejus accipio. Nec tamen ipsi injuriosum aut temerarium arbitratur illud quod sequitur dicere : Quod autem ei non congruit, cum pace ejus respuo.... Sic igitur hujus doctoris sanctitatem veneramur, et ejus doctrinam, quantum fides vel ratio patitur, tenendam censemus. » Du Boulay, IV, p. 627; D'Argentré, *ibid.*, p. 68.

2. Du Boulay n'a donné que des fragments du Mémoire de Pierre d'Ailly; D'Argentré l'a publié en entier, d'après un manuscrit de la maison de Navarre, *ibid.*, p. 74 et suiv.

le thomisme. Jean de Montson ayant appelé par-devant le pape des condamnations portées contre lui, une députation, à la tête de laquelle était Pierre d'Ailly, se rendit à Avignon, où Clément VII tenait sa cour, afin de plaider la cause de l'Université. L'affaire dura près de deux années. Enfin, au mois de janvier 1389, les cardinaux qui avaient été délégués par Clément VII pour la juger se prononcèrent contre les Dominicains. Ajoutons que les circonstances de la cause, la fuite de Jean de Montson, qui abandonna le parti de Clément VII pour celui de l'antipape Urbain VI, et principalement sa persistance opiniâtre à nier l'Immaculée Conception, ont eu sans doute plus de part à sa condamnation que ses propositions équivoques sur les conditions de l'existence.

L'adversaire de Jean de Montson, Pierre d'Ailly, qui fut dans la suite chancelier de l'Université de Paris, évêque de Cambrai et cardinal, appartenait à la faction nominaliste. Il a laissé entre autres ouvrages des Commentaires sur le *Maître des Sentences*, dans lesquels, à l'exemple d'Occam, il enseigne que la connaissance de Dieu, acquise par les lumières naturelles, n'est pas certaine, mais seulement plus probable que la thèse opposée [1]. Le nominalisme comptait dans ses rangs, vers la même époque, tous les principaux maîtres qui ont fait la gloire du collége de Navarre, Henri de Hesse, Nicolas de Clémangis et le

1. *Dictionn. des scienc. philos.*, art. *Ailly*. Cf. Huet, *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, Londres 1741, p. 277.

chancelier Gerson, que le dégoût des subtilités de l'École jeta dans le mysticisme. Au delà du Rhin, le nominalisme était si ouvertement favorisé par les princes, qu'en 1425 l'université de Cologne eut à rédiger un mémoire justificatif pour se défendre du reproche officiel d'avoir été infidèle aux exemples de Buridan et de Marsile d'Inghem, et de s'être rapprochée des anciens scholastiques, Albert le Grand et saint Thomas. Fait remarquable, bien qu'il ait échappé, je crois, à tous les historiens! les nouveaux nominalistes accusaient leurs adversaires de compromettre l'orthodoxie par des spéculations au-dessus de la portée de la raison, qui n'étaient propres qu'à égarer les têtes, et ils se prévalaient de ces dangers imaginaires pour imposer leur propre système comme étant plus simple, facile à entendre, dégagé de toute prétention, et surtout très-apte à réprimer chez les jeunes gens l'orgueil de l'esprit[1]. N'avons-nous pas aussi vu de nos jours les docteurs de la sensation se faire quelquefois un argument de l'humilité même

1. Voici le début de la défense de l'université de Cologne : « Sanctæ et felicis civitatis Coloniensis fidelis filiæ Apostolicæ sedis honorabiles Domini exhibuerunt almæ universitati studii ejusdem civitatis litteram per serenissimos principes Sacri Imperii inclytos Electores ipsis destinatam : qua vigilanter examinata, videtur ejus tenor ad certos articulos posse summarie perstringi.

« Primus est, quod in eorum zelo est bonum fidei salvare, procurare et augmentare : quidquid autem tali bono contrarium fuerit, dissonum aut suspectum, eliminare, extirpare ac relegare.

« Secundus est, quod in Facultate Artium prædictæ universitatis per Magistros nunc regentes non legitur doctrina quæ in principio

de leur doctrine, et engager tous les cœurs sincèrement religieux à se tenir en garde contre la témérité du spiritualisme? Comme si la philosophie pouvait se dispenser de parler aux hommes de la liberté et de la spiritualité de l'âme, de l'existence et de la providence de Dieu, de l'obligation morale et de la vie future; ou comme si la connaissance de ces saintes vérités par les lumières naturelles ne disposait pas la raison à comprendre, à aimer, à pratiquer les enseignements surnaturels du christianisme!

Au commencement du xve siècle les deux partis

fundationis studii legebatur, quæ in aliis quoque universitatibus Almaniæ legitur. Neque idem modus legendi observatur qui ab origine studii inolevit.

« Tertius est quod juvenes ibidem introducuntur in via alterius doctrinæ, puta sancti Thomæ et Alberti magni, aut talium antiquorum alti sermonis Doctorum.

« Quartus est, quod etsi doctrina talium Doctorum non sit in se mala, transcendit tamen juvenum capacitatem. Unde evenit quod juvenes hujus doctrinæ subtilia dicta et alta principia non intelligentes, et nihilominus secundum talem instructionem loqui præsumentes, incidunt in errores perniciosos, aut hæreses, seu varias controversias. Exemplum adest de Pragensibus, quorum error ex tali doctrina emanavit.

« Quintus est quod Magistri moderniores ut Buridanus, Marcilius et eorum collegæ sive sequaces, hujus modi periculum præcaventes, doctrinam artium reduxerunt ad alium stylum humiliorem, et ad alios terminos et modos loquendi, ex quibus nullum derivari possit erroris contagium, etc., etc.... » D'Argentré qui nous a conservé ce précieux document, t. I, P. II, p. 220, a supposé, je ne sais par quelle méprise, que l'université de Cologne se défendait de professer le nominalisme. C'est au contraire le nominalisme que les princes électeurs de l'Empire, comme on vient de le voir, voulaient lui imposer et qu'elle repousse.

entre lesquels ce grand débat avait lieu se disputaient l'empire des universités, tour à tour victorieux et vaincus, suivant les hommes, les questions, les circonstances, et surtout suivant les imprudences faites de part ou d'autre. Les écarts de doctrine dont l'Église pouvait s'alarmer décriaient aussitôt la faction qui les avait commis, et soulevaient contre elle une inévitable réaction. En 1473, quelques docteurs nominalistes de l'Université de Paris ayant avancé des propositions équivoques, il s'éleva contre leur secte un véritable orage, même en dehors de l'École. La puissance royale se crut appelée à intervenir pour juger le différend, et ce fut alors qu'à la suite de plusieurs réunions de l'Université aux Mathurins, le roi Louis XI, sollicité, dit-on, par son confesseur, Jean Bochard, évêque d'Avranches, promulgua la fameuse ordonnance qui défendait d'enseigner le nominalisme, sous peine de bannissement, exigeait de tous les maîtres présents et à venir le serment de respecter à jamais cette interdiction, et, pour surcroît de prévoyance rigoureuse, enjoignait au premier président du parlement de Paris de rechercher tous les livres de la secte et de les fermer avec des chaînes afin d'en empêcher la lecture[1]. « Les nominaux, écrit à propos de cette ordonnance un contemporain, les nominaux, comme s'ils étaient infectés de lèpre, sont bannis et séquestrés de la société des hommes.

1. Du Boulay, *Hist. Acad. Paris.*, t. V, p. 706 et suiv.

Leurs livres les plus célèbres sont mis aux fers. On traite ces pauvres écrits comme les lions et les ours indomptés que l'on assujettit par des chaînes, de peur qu'ils ne fassent périr ceux qui les approcheraient sans précaution[1]. »

Il n'est pas difficile de reconnaître dans l'édit de Louis XI, et les contemporains ne s'y sont pas trompés, le résultat de l'alliance que les Dominicains et les Franciscains avaient été insensiblement amenés à conclure par la force des choses et l'intérêt de la défense commune. Les docteurs condamnés et interdits sont : Guillaume Occam, Jean Buridan, Marsile d'Inghem, Pierre d'Ailly et leurs sectateurs. Mais quels sont ceux dont le roi, ou plutôt l'Université, autorise les doctrines et les ouvrages? Avec Aristote et Averroës, je trouve d'abord Albert le Grand, saint Thomas et Gilles de Rome, c'est-à-dire les deux noms les plus illustres de l'ordre de Saint-Dominique, et un docteur augustinien qui passait alors pour avoir été le fidèle disciple de l'Ange de l'École; je trouve ensuite Alexandre de Hales, saint Bonaventure, Duns Scot, c'est-à-dire trois Franciscains[2]. Ainsi, l'ardente

1. Du Boulay, *ibid.*, p. 711; Crevier, *Histoire de l'Université de Paris*, t. IV, p. 364.

2. Du Boulay, *ibid.*, p. 708 : «.... Visum est eis (les chanceliers de Notre-Dame de Paris et de Sainte-Geneviève) rursus doctrinam Aristotelis, ejus commentatoris Averrois, Alberti Mag., S. Thomæ de Aquino, Ægidii de Roma, Alexandri de Halles, Scoti, Bonaventuræ, aliorumque Doctorum Realium, quæ quidem doctrina retroactis temporibus sana securaque comperta est, tam in Facultate Artium quam Theologiæ in prædicta Universitate deinceps

rivalité qui avait si longtemps existé entre les deux communautés s'apaisait, et elles revenaient l'une et l'autre à cette politique de concorde et de fraternité qui avait fait la force des ordres mendiants, au lendemain de leur fondation, lorsqu'ils ne possédaient pas encore une seule chaire publique à Paris, et qu'ils avaient à surmonter la puissante opposition des maîtres séculiers.

Mais le parti nominaliste était trop considérable dans l'Université, il disposait de moyens d'influence trop nombreux pour rester longtemps sous le coup de l'interdiction qui l'avait frappé. Ces défenses rigoureuses avaient d'ailleurs pour effet de déconsidérer l'École et de l'affaiblir dans un temps où elle n'avait pas trop de toutes ses forces réunies pour défendre sa méthode, ses systèmes, toute sa tradition, mis en péril par les tendances nouvelles de la société chrétienne. Aussi huit ans ne s'étaient pas écoulés depuis l'ordonnance qui avait proscrit la doctrine d'Occam, que Louis XI, à la date du 29 avril 1481, levait l'interdit et enjoignait au prévot de Paris, Jean d'Estou-

more consueto esse legendam, dogmatisandam, discendam et imitandam, ac eamdem ad sacrosanctæ Dei Ecclesiæ ac fidei Catholicæ ædificationem, juvenumque studentium eruditionem longe utiliorem esse et accommodatiorem, quam sit quorumdam aliorum Doctorum Renovatorum doctrina, ut puta Guillelmi Okam, Monachi Cisterciensis, de Arimino, Buridani, Petri de Alliaco, Marsilii, Adam Dorp, Alberti de Saxonia, suorumque similium, quam nonnulli, ut dictum est, ejusdem Universitatis studentes, quos Nominales Terministas vocant, imitari non verentur.... »

ville, « de faire déclouer et défermer tous les livres des nominaux[1]. » Cette mesure réparatrice ne fut accueillie nulle part avec plus de transport que dans la nation d'Allemagne, qui avait toujours montré plus de penchant que les autres pour le nominalisme. Elle fut le dernier acte mémorable de ces débats souvent stériles, parfois instructifs, toujours passionnés, qui avaient rempli l'École depuis le XII[e] siècle, et dont l'éclat allait être effacé et le souvenir éteint par la philosophie moderne.

1. « A monsieur le Recteur et à Messieurs de Nostre Mère l'Université de Paris. Monsieur le Recteur, je me recommande à vous et à Messieurs de Nostre Mère l'Université, tant comme je puis. Le roy m'a chargé faire décloüer et défermer tous les livres des Nominaux qui ja pieça furent sceellez et cloüez par M. D'Avranches ès Colléges de la dite Université à Paris, et que je vous fisse sçavoir que chacun y estudiast qui voudroit. Et pour ce je vous prie que le fassiez sçavoir par tous les dits Colléges. Monsieur nostre Maistre Bérranger vous en parlera de bouche plus au long et des causes qui meuvent le Roy à ce faire, en priant Dieu, Messieurs, qu'il vous donne bonne vie et longue. Escrit au Plessis du Parc ce 29[e] jour d'avril. Votre fils et serviteur J. Destouville. » Du Boulay, t. V, p. 739; D'Argentré, *Collect. judiciorum*, t. I, P. II, p. 303.

CHAPITRE VI.

LE THOMISME DEPUIS LA FIN DU XVe SIÈCLE.

I. Mouvement des esprits aux xve et xvie siècles. Jérome Savonarole. — II. Le cardinal Cajetan. François Vittoria. Melchior Cano. Dom. Soto. Concile de Trente. — III. Le Thomisme dans la Compagnie de Jésus. Les Coïmbrois. — IV. Le Thomisme au xviie siècle. Le Jansénisme. Bossuet. Leibniz.

I

Cependant chaque année et pour ainsi dire chaque jour voyait s'accomplir des événements qui devaient laisser un long souvenir dans la mémoire des hommes. Guttemberg faisait à Mayence les premiers essais de l'art nouveau de l'imprimerie. Constantinople succombait sous les coups de Mahomet II. Les chefs-d'œuvre de la poésie, de l'éloquence et de la philosophie antiques, apportés en Italie par les Grecs fugitifs, se répandaient dans toute l'Europe, jusque-là réduite à de grossières traductions qui laissaient pressentir à peine les beautés du texte original. Les Maures étaient chassés de l'Espagne. Vasco de Gama ouvrait de nouvelles voies au commerce des Indes.

Christophe Colomb découvrait l'Amérique. Le grand schisme d'Occident avait cessé ; mais d'infaillibles symptômes annonçaient des déchirements plus sérieux, et la révolte de Luther allait bientôt consommer la division de l'Église chrétienne.

Nous touchons à la fin du moyen âge et aux premiers commencements de l'ère moderne. Tout s'ébranle et tend à se renouveler : les opinions, les mœurs, les lois, le gouvernement, l'industrie, les formes du goût dans la littérature et dans les arts. Un des caractères de la société qui s'élève est la haine du passé ; ce qu'il admirait, elle le dénigre, le dédaigne ou le repousse, et se précipite, dans toute l'ivresse de l'espérance, vers les destinées inconnues que les merveilles dont elle est témoin paraissent lui promettre.

Cet élan universel des imaginations emportait la philosophie loin des voies fréquentées depuis Charlemagne. Quel intérêt la question des universaux ou celle de l'individuation pouvait-elle conserver désormais, et comment d'arides controverses dont le cercle était épuisé, auraient-elles suffi pour fixer l'ardeur inquiète des esprits ? La scholastique, déjà en décadence, était donc à la veille de sa chute ; mais, en disparaissant, elle allait entraîner avec elle tous les systèmes, toutes les écoles, toutes les renommées qui l'avaient si longtemps soutenue. Si vous passez en revue les philosophes du XVe et du XVIe siècle qui ont laissé un nom, vous n'en trouverez pas un qui ait annoncé le dessein de continuer

ou Duns Scot, ou Occam, ou saint Thomas. Les uns, comme Marsile Ficin, traducteur exact de Platon, prétendent renouveler les doctrines de l'antiquité; les autres, comme Vanini et Bruno, s'élancent sur la foi de leur propre génie à des spéculations téméraires qui ont pour résultat les théories les plus divergentes; mais tous offrent cela de commun que la tradition philosophique de l'École leur est odieuse, bien loin qu'ils pensent y trouver des modèles dignes d'être suivis.

Les ordres religieux, malgré la sévérité de leur règle, ne surent pas se préserver entièrement de la contagion des idées nouvelles. L'écho des agitations du dehors pénétrait au fond des cloîtres, et y portait le trouble dans les âmes, dont les plus ardentes ou les plus vives se laissaient entraîner. Ce fut dans les rangs des Dominicains surtout que la séduction fut dangereuse. Mêlés à la vie du monde par toutes les fonctions de leur ministère, ils offraient une prise plus facile peut-être que les autres communautés aux influences extérieures, et plus d'une fois leurs paisibles retraites virent éclore des vœux, des espérances et même des entreprises dont l'étonnante hardiesse contrastait avec le caractère pacifique et réglé de leur institution. Thomas Campanella, qui voulut réformer la philosophie, peut-être même arracher le royaume de Naples à la domination espagnole, et qui expia son audace par vingt-sept années de prison; Jordano Bruno condamné aux fers en 1598 pour crime d'hé-

résie[1], avaient porté tous deux l'habit de frère prêcheur. Mais, sans descendre aux dernières années du XVI[e] siècle, l'Italie entière, dès l'aurore de la Renaissance, n'avait-elle pas tressailli à la voix d'un moine de Saint-Dominique, Jérome Savonarole, que sa parole enflammée rendit maître de Florence, qui gouverna presque trois ans la ville des Médicis, y proclama le règne du Christ et la réforme des mœurs, osa résister au pape Alexandre VI, perdit ensuite la faveur populaire, et mourut en martyr à l'âge de quarante-six ans sur le théâtre de ses premiers triomphes?

Le personnage qui domine chez Savonarole, c'est l'homme d'action et le chef de parti; mais, à côté de celui-là, il y en a un autre qui, malgré l'obscurité où il est resté, a aussi sa grandeur, ou du moins sa physionomie propre, je veux dire l'écrivain et le philosophe. Au milieu des orages de sa vie, Savonarole a beaucoup écrit et beaucoup publié[2]. Il se servait de sa plume presque à l'égal de sa parole pour émouvoir le peuple de Florence, et pour confondre ses propres adversaires. Outre ses principaux sermons, il reste de lui plusieurs traités de théologie, de

1. L'affiliation de Bruno à l'ordre de Saint-Dominique a été mise hors de doute par M. Christian Bartholmèss, *Jordano Bruno*, Paris, 1846, t. I, p. 31.

2. Sur la vie et les ouvrages de Savonarole, voy. le savant ouvrage de M. Perrens, couronné par l'Académie française *Jérôme Savonarole, sa vie, ses prédications, ses écrits*, Paris et Turin, 2 vol. in-8.

morale et de politique, quelques livres ascétiques et des poésies religieuses en langue vulgaire. Toutes ces productions, même isolées des circonstances qui les ont inspirées, conservent une valeur historique inappréciable. Le fonds est tiré d'Aristote et de saint Thomas; mais la forme appartient en propre à Savonarole, que son impétueuse imagination entraîne souvent très-loin de ses modèles.

Parcourez son principal ouvrage théologique, *le Triomphe de la croix*[1], qu'il mit au jour une année seulement avant sa mort, en 1497 : vous trouverez une apologie sommaire du christianisme, adressée aux incrédules, et appuyée par conséquent sur des motifs de l'ordre naturel. Le premier livre contient la démonstration de l'existence et des attributs de Dieu. Le second livre prouve qu'il doit exister une religion vraie, et que cette religion est le christianisme. Le troisième livre est consacré à répondre aux objections de ceux qui considèrent le christianisme comme impossible ou comme déraisonnable. Enfin, dans le quatrième livre, l'auteur passe en revue les principales religions, celle des philosophes, celle des astrologues, celle des païens, le judaïsme, les hérésies, le mahométisme, et il montre qu'elles sont toutes inférieures à la religion chrétienne par leurs dogmes et par leur morale. Si ce n'est pas là tout à fait le plan, c'est la méthode et c'est l'esprit de la

1. *Triumphus Crucis*, Florentiæ, 1497, in-4. Souvent réimprimé. Cf. Perrens, t. II, p. 210 et suiv.

Somme contre les Gentils. L'Ange de l'École ne s'est pas exprimé avec plus de force touchant la distinction des vérités naturelles et des vérités surnaturelles, la portée de la raison dans la connaissance des premières, et son accord certain avec la foi.

Mais, ailleurs, Savonarole s'élève contre l'antiquité, Aristote, les scholastiques et la philosophie en général. Il déprécie les études profanes dont il s'était nourri, et il donne au peuple le conseil de prendre la foi simplement et de croire de même[1]. Ainsi, au livre de ses *Révélations*[2], il raconte qu'étant sur le point d'aller visiter le paradis, plusieurs femmes s'étaient offertes pour l'accompagner et lui servir de guides. Les premières étaient la Philosophie et la Rhétorique, l'une, qui se recommandait par son éloquence, et l'autre, par sa haute science. Mais il leur répondit qu'elles étaient incapables de nous faire connaître Dieu, ayant les sens pour origine et les choses sensibles pour limites. La foi, qui est le flambeau des saints, peut seule nous élever à des notions parfaites. Aussi Savonarole refuse de se laisser conduire par la Philosophie et la Rhétorique; il prend pour compagnes la Foi, la Simplicité, la

1. « Ne vois-tu pas que lorsque tu veux attirer la Foi sur le terrain de la philosophie et de la logique, tu l'abaisses et tu l'avilis? Prends la foi simplement et crois de même.... » 20e *Pred. sop. Amos.*, 8 mars 1496, passage cité par M. Perrens, t. II, p. 108.

2. *Compendium Revelationum* publié d'abord en italien, en 1495, et en latin l'année suivante. Cf. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 890; Perrens, t. II, p. 167.

Prière, et pour vêtements l'éloquence des saintes Écritures.

Ces saillies mystiques sont un des traits de la physionomie de Savonarole comme philosophe. Mais il ne faut pas en exagérer la portée, et on doit faire ici la part des entraînements de l'orateur populaire, s'adressant à la multitude assemblée. Pour le fond de la pensée, le moine florentin reste en général fidèle à saint Thomas. Sur toutes les questions fondamentales, l'existence et les perfections divines, la nature et les facultés de l'âme, l'origine des connaissances, la fin dernière de l'homme, il ne s'écarte pas des opinions adoptées par l'Ange de l'École. S'il est une matière semée d'écueils où il fut exposé à échouer, c'est assurément celle de la grâce; et, en effet, il a été si près de sacrifier le libre arbitre que ses adversaires l'ont accusé de ne pas le reconnaître, et que cette imputation a figuré parmi les chefs d'hérésie qui lui étaient reprochés [1]. Cependant, même dans cette partie, il a maintenu sa doctrine à l'abri de l'erreur, et ses apologistes ont fait remarquer justement qu'elle n'avait pas été censurée par l'Église.

Mais c'est en politique surtout que Savonarole a

1. « La causa e principio d'ogni nostro bene e merito è Dio, » telle est la première proposition sur laquelle reposait l'imputation d'hérésie élevée contre Savonarole. Voy. *Discorso sopra la dottrina e le opere del Savonarola, fatto a Roma sotto il pontificato di papa Paolo IV, da fra Paulino Bernardini da Luca, del medesimo ordine*, 1558. Cf. Perrens, t. I, p. 395.

subi l'influence des idées de saint Thomas. Il a composé un traité du *Gouvernement de Florence*[1] qui rappelle le traité de *Regimine principum* par son titre, mais bien plus encore par l'esprit et par le fond des doctrines, par le choix des arguments, et même par la marche de l'exposition. Si nous voulions en présenter un aperçu sommaire, nous aurions à changer peu de chose dans l'analyse que nous avons donnée plus haut de l'ouvrage du docteur Angélique. Les deux traités commencent de la même manière, en établissant que l'homme est destiné à vivre dans la société de ses semblables, et que la société suppose des lois et un pouvoir dont la mission est de protéger les bons contre les méchants. Le pouvoir appartient tantôt à un seul, c'est la monarchie; tantôt à quelques-uns choisis parmi les meilleurs, c'est l'aristocratie; tantôt enfin au peuple entier, c'est le gouvernement civil, c'est-à-dire de tous les citoyens. Le devoir des gouvernements est de préférer le bien général de la société au bien particulier de ceux qui sont à sa tête. Tous ont leurs avantages; mais le meilleur est la monarchie. Savonarole en donne une raison qui nous est déjà connue; c'est que plus le gouvernement des choses humaines se rend semblable à celui du monde, plus il est parfait. Or, le monde est gouverné par un seul être, qui est Dieu.

1. *Trattati circa il reggimento e governo della città di Firenze*, ouvrage publié, selon M. Perrens, t. II, p. 263, peu de temps avant la mort de Savonarole, dans les premiers mois de l'année 1498.

Toutes les choses où nous voyons quelque gouvernement sont soumises à l'autorité d'un seul. Les abeilles obéissent à leur roi, les puissances de l'âme à la raison, les membres du corps au cœur, etc. Le pouvoir d'un seul dans les choses humaines est donc, de sa nature, le meilleur de tous. Mais cette forme de gouvernement devient la plus détestable lorsqu'elle dégénère en tyrannie. La pire des calamités pour un peuple c'est un tyran. Nous avons entendu l'Ange de l'École tracer, après Aristote, l'effrayante peinture des mœurs de la tyrannie[1] : le même souffle de haine et de colère animait la plume du moine florentin, lorsqu'il écrivait la page suivante : « Tyran est le nom d'un homme de mauvaise vie, du plus détestable des hommes, de celui-là surtout qui, étant simple citoyen, veut régner par la violence et usurper la tyrannie. Il est plein d'orgueil; car il cherche à s'élever au-dessus de ses égaux, au-dessus même de ceux qui valent mieux que lui et à qui il devrait obéir. Il est envieux; la gloire des autres hommes, et surtout celle de ses concitoyens, l'attriste. Il ne peut supporter qu'on adresse des éloges à tout autre qu'à lui, et s'il lui faut subir cette humiliation, il dissimule avec peine la rage qu'il a dans le cœur. Il se réjouit de l'ignominie de ses semblables; il voudrait les voir abîmés tous dans la honte pour demeurer seul glorieux.... Rien ne lui coûte pour se

1. Voy. t. I, p. 407 et suiv.

maintenir. Par la pensée ou par l'action, il commet tous les forfaits imaginables.... Son âme est dépravée jusque dans les moindres replis[1]....

Ainsi les traits principaux de la politique de saint Thomas ont passé dans celle de Savonarole. Est-ce à dire que l'accord des deux politiques se continue exactement sur tous les points? Entre l'Ange de l'École et son disciple, j'aperçois une première différence qui est capitale. Chez Savonarole vous ne retrouverez pas ces idées de théocratie qui apparaissent dans quelques-uns des chapitres du traité *du Gouvernement des Princes*[2]. Il aime sans doute et il vénère profondément la papauté, bien qu'il ait refusé de lui obéir lorsqu'elle l'appelait à Rome pour le juger; mais rien n'annonce qu'il ait entendu soumettre les couronnes à la tiare. Même lorsqu'il proclamait à Florence le règne de Jésus-Christ, il ne plaçait pas la ville sous la protection du saint-siége : il n'invoquait que celle de Dieu. N'oublions pas que Savonarole est presque le contemporain de Luther, avec lequel il a des traits frappants de ressemblance; censeur impitoyable des vices de la cour de Rome, faut-il s'étonner qu'il n'ait pas voulu l'accepter pour arbitre des nations? Mais Savonarole diffère de saint Thomas par un autre côté. Nous venons de l'entendre louer la monarchie; chose étrange! après un pareil début, il conclut dans la pratique pour le gouver-

1. Traduction de M. Perrens, II, p. 286 et suiv.
2. Voy. t. I du présent ouvrage, p. 426 et suiv.

nement populaire, et il essaye de prouver aux Florentins qu'ils n'ont rien de mieux à faire que de se constituer et de vivre en démocratie. Au fond cependant, la contradiction est moins grossière qu'elle ne paraît; Savonarole du moins l'a aperçue et il n'a rien négligé pour se laver du reproche d'inconséquence. Sait-on pourquoi il ne faut pas de roi à Florence? C'est que le peuple florentin, qui ne manque ni d'intelligence, ni de courage, est aussi enclin aux dissensions et à la révolte, qu'il se compose de méchants en bien plus grand nombre que de bons, et que s'il avait un roi, il le ferait périr par la trahison, ou il l'obligerait à usurper la tyrannie pour se défendre. Comme la tyrannie est la pire des calamités, mieux vaut le gouvernement populaire, surtout après l'expulsion des Médicis où a éclaté le doigt de Dieu. Voilà en peu de mots le motif des préférences de Savonarole en faveur de la démocratie florentine. Sa conclusion pratique se concilie aisément d'après cela avec l'aveu des avantages spéculatifs de la monarchie.

III.

Savonarole est la personnification éclatante de la lutte qui se livrait alors au fond de quelques âmes entre les souvenirs du passé et les espérances de l'avenir. Nourri de fortes études scholastiques, il est resté, autant qu'il a pu, fidèle à ses modèles, et si

quelque chose peut étonner dans cette fougueuse imagination, c'est qu'en théorie elle ait accepté aussi docilement le frein d'Aristote et de saint Thomas. Mais la circonspection du philosophe contrastait avec la témérité du chef de parti. Les vrais disciples du docteur Angélique ne pouvaient pas reconnaître pour sa postérité le tribun enthousiaste qui avait surexcité dans Florence les passions populaires. Savonarole causa chez les Dominicains encore plus d'appréhensions que de sympathies. Sa mémoire trouva parmi eux des défenseurs, parce qu'il était sorti de leurs rangs, mais son exemple fut redouté. Afin d'éviter les dangereuses séductions du présent et de comprimer l'esprit d'aventure, les différentes maisons de l'ordre se tiennent le plus près possible de la tradition. On renonce à entreprendre des livres originaux et on se borne en général à expliquer le Stagirite et les maîtres de la scholastique. Quétif et Échard ont dressé le catalogue fidèle des productions de l'École dominicaine pendant tout le cours du xve et du xvie siècle : saint Thomas fournit à plus de quarante écrivains la matière de volumineux commentaires, tables ou abrégés de ses principaux ouvrages. Au nombre de ces laborieux interprètes se distinguent par l'utilité, si non par l'éclat de leurs travaux, Pierre de Bergame, auteur d'une table méthodique très-détaillée de tous les écrits du saint docteur[1];

1. *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 863.

Pierre de Bruxelles, un des maîtres de l'Université de Paris, cité par ses contemporains pour son attachement à la cause du thomisme[1]; François Silvestre de Ferrare, qui commenta un des premiers la *Somme contre les Gentils*[2] : Thomas Manrique à qui on doit la première et la meilleure édition des œuvres complètes du docteur Angélique, publiée à Rome en 1570, par les ordres du pape Pie V, etc., etc. [3]. Mais le plus célèbre sans contredit est Thomas de Vio, plus connu sous le nom de Cajétan, que le saint-siége employa souvent comme négociateur près de l'empereur d'Allemagne et près de Luther, quand tout espoir de prévenir un schisme n'était pas encore perdu[4]. Élevé pour prix de ses services à la dignité de cardinal et au siége épiscopal de Gaëte, Cajétan resta fidèle toute sa vie aux études qui avaient fait sa fortune, alors que, pour ses débuts, il enseignait la théologie aux écoles de Brescia et de Pavie, ou que dans un tournoi académique, devant la cour de Ferrare, il se portait l'adversaire de Pic de La Mirandole. Outre plusieurs opuscules de théologie et d'importants travaux d'exégèse sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il a laissé des Commentaires de la *Somme* de saint Thomas, du petit traité *de l'Être et de l'Essence* et de quelques ouvrages

1. *Script. Ord. Prædic.*, t. II, p. 29.
2. *Ibid.*, t. II, p. 59.
3. *Ibid.*, t. II, p. 229.
4. *Ibid.*, t. II, p. 14 et suiv.

d'Aristote. Il y fait preuve d'une profonde connaissance des controverses scholastiques qu'il résume en peu de mots, à propos de chaque question, sans orner beaucoup la matière, mais sans ajouter à son aridité par des distinctions trop multipliées et par des développements intempestifs. La sobriété de son style et de son exposition, comme le fond de ses opinions, rapprochent Cajétan du maître qu'il avait pris pour modèle et dont il a contribué plus que tout autre à illustrer la doctrine.

En Espagne, où la séve féconde qui, trois siècles auparavant, avait produit la philosophie scholastique, était alors moins épuisée que dans les autres pays de l'Europe, les Dominicains mêlaient à l'interprétation des ouvrages de saint Thomas quelques œuvres originales, dernier reflet de la science et du génie philosophique de la société. François Vittoria, qui avait étudié dans sa jeunesse aux écoles de Paris, commence à régénérer l'enseignement de la théologie dans l'université de Salamanque, en adoptant une méthode d'exposition plus large qui s'appuie sur la connaissance de l'histoire ecclésiastique et des saints Pères [1]. Nouveau Socrate, ainsi que l'appelait un de ses panégyristes, il n'a rien écrit, ni voulu publier; mais ses leçons orales étaient avidement recueillies, et, après sa mort, on en a imprimé la partie qui se rapporte à la morale et au droit canonique et civil [2].

1. *Script. Ord Prædic.*, t. II, p. 128 et suiv.
2. Voy. l'ouvrage intitulé *Relectiones XII Theologicæ in duos libros*

Brucker, si rigoureux pour tout ce qui a précédé le XVIIe siècle, convient que l'ouvrage n'est pas sans prix, et qu'il a pu fournir d'utiles matériaux, même à Grotius[1]. Vittoria eut pour disciples les plus grands théologiens de l'Espagne, Melchior Cano et Dominique Soto. Le premier, mort en 1560, a laissé sous le titre de *Lieux théologiques*[2], un ouvrage en douze livres, que le clergé de nos jours recherche encore à cause de la solidité judicieuse des décisions et la facile clarté du style. On y retrouve la pure doctrine de saint Thomas; mais elle est exposée avec une élégance que les scholastiques ne connaissaient pas et qui annonce un contemporain de Léon X. Dominique Soto qui mourut la même année que Cano, assista au concile de Trente et fut le confesseur de Charles-Quint. Mais peu touché des honneurs, il quitta la cour et vint terminer sa carrière comme il l'avait commencée, en enseignant la théologie dans une chaire de l'université de Salamanque. On lui doit

distinctæ. Voici les sujets qui y sont traités : 1° *De potestate ecclesiæ;* 2° *De civili potestate;* 3° *De potestate pontificis et concilii;* 4° *De Indis et jure belli*, 5° *De matrimonio;* 6° *De augmento charitatis*; 7° *De temperantia;* 8° *De homicidio,* 9° *De eo ad quod tenetur perveniens ad usum rationis;* 10° *De arte magica;* 11° *De simonia;* 12° *De silentii obligatione.* Lugduni, 1557, in-8; Salmanticæ, 1565; Ingolstadii, 1580.

1. *Hist. Crit. Philos.*, t. IV, p. 125 : « In his scriptis suis juris gentium præcepta passim tradens, minus quam cæteri desipuisse visus est, suntque qui suspicentur eo Grotium in multis fuisse usum, quanquam raro illi allegetur. »

2. *De locis Theologicis libri duodecim*, Salmanticæ, 1563, in-fol. Cf. *Script. Ord. Prædicat.*, II, 177.

des Commentaires sur Aristote, sur Pierre Lombard et sur saint Thomas ; mais son principal titre philosophique est un traité *du Droit et de la Justice* divisé en dix livres[1]. Il s'écarte moins que Vittoria et Cano de la méthode scholastique. Son guide habituel, comme on le pense bien, est le docteur Angélique, et pour découvrir l'origine des sages théories qu'il développe sur le droit social, il n'est pas nécessaire de remonter bien haut; il suffit d'ouvrir la seconde partie de la *Somme de Théologie*.

Ces nombreux écrits publiés d'un bout à l'autre de l'Europe, que remplissait la pensée de saint Thomas, ne pouvaient pas sans doute ajouter à sa renommée, mais ils étendaient son influence; ils accoutumaient le clergé à la subir, et ils la rendaient prépondérante dans les conseils de l'Église. L'autorité dogmatique de l'Ange de l'École atteint au XVI[e] siècle son apogée. Ce qu'il perd en ascendant comme philosophe auprès des savants, des lettrés et des gens du monde, il le regagne auprès des théologiens. Plus la société civile montre de penchant à s'éloigner de sa doctrine, plus cette doctrine rallie d'éclatants suffrages dans les rangs les plus élevés de la société religieuse. Au concile de Trente, on vit la *Somme de Théologie*, placée sur la même table à côté des saintes Écritures pour servir d'explication et de commentaire au texte sacré. Ce fut un disciple de saint

1. *De justitia et jure libri decem ad Carolum Hispaniarum principem.* Salmanticæ, 1556, in-fol. Cf. *Script. Ord. Prædicat.*, II, p. 171.

Thomas, ce fut Dominique Soto que l'assemblée chargea de rédiger les décrets les plus importants, et le catéchisme du concile publié par les ordres de Pie V n'est souvent que l'extrait des propres ouvrages du saint docteur. Sur les rapports de la foi et de la raison, par exemple, n'est-ce pas lui-même qu'on croirait entendre dicter la définition que voici : « En aucun temps, Dieu n'a laissé l'homme sans témoignage de lui-même; il a rempli le monde de biens, dit l'apôtre; il a donné au ciel sa rosée, à la terre sa fécondité, à tout ce qui vit sa nourriture, au cœur de l'homme sa joie. Et c'est là ce qui apprit aux philosophes à ne rien attribuer de bas à la majesté de Dieu; à éloigner de son idée toute matière, tout mélange grossier, à lui attribuer tout bien et toute vertu en un degré parfait, à le concevoir comme la source vive et inépuisable de toute bonté, de toute qualité, d'où découle sur les créatures toute perfection, à l'appeler sage, ami de la vérité, principe de vérité, et autres noms qui supposent la souveraine et absolue perfection; enfin à le dire immense, infini dans sa force, dans sa grandeur, dans sa puissance et dans son action. Tels sont les grands traits de la connaissance de Dieu, vraiment conformes à la nature de Dieu et à l'autorité des saints livres, que la philosophie a découverts dans la contemplation de la nature. Et toutefois sur ce point même, on connaît aussitôt la nécessité de l'enseignement divin, si l'on remarque que la foi, non-seulement donne aux plus

simples et aux plus ignorants, de suite et clairement, les connaissances que les sages n'obtiennent qu'à force de temps et d'efforts; mais encore qu'elle imprime dans l'âme une connaissance plus certaine et plus pure que si l'intelligence y parvenait par le travail de la pensée humaine; outre que la lumière de la foi ouvre aux croyants un centre de connaissances divines que ne saurait donner le spectacle de la nature [1]. » Sur bien d'autres points, comme sur les matières si délicates de la liberté et de la grâce, le catéchisme du concile de Trente ne fait ici que consacrer les décisions de saint Thomas; l'histoire ecclésiastique n'offre pas un second exemple d'une doctrine aussi solennellement approuvée par l'Église.

III

Cependant la chrétienté voyait s'élever un ordre puissant qui promettait au thomisme de nouveaux et fervents disciples, même en philosophie. En 1534, Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus, approuvée quatre ans après par le pape Paul III, et parmi les règles du nouvel institut, il inscrit l'obligation de suivre en théologie la doctrine de l'Ange de l'École [2]. Cet ordre de leur fondateur fut pour les

1. Passage cité par le R. P. Gratry, *De la connaissance de Dieu*, t. II, p. 222 et suiv., dont nous avons emprunté la traduction.
2. Voy. les Constitutions données par saint Ignace à la Compa-

Jésuites une loi inflexible qui décida leur direction philosophique. Dans tous leurs colléges fréquentés par une nombreuse jeunesse, le thomisme fut seul enseigné, et chacun regarda comme un devoir de conscience d'en propager les principes. Les écrivains de la Société l'enseignèrent dans leurs ouvrages, et si quelque dispute s'éleva entre eux et les Dominicains, elle ne porta que sur l'interprétation la plus exacte de la pensée du docteur Angélique.

Au premier rang des ouvrages qui furent composés par les Jésuites sous l'inspiration de saint Thomas, il faut placer d'importants Commentaires sur Aristote. Le plus grand nombre ont été écrits par des membres de la Société qui enseignaient soit au collége de Coïmbre, rival de l'université de cette ville, soit à l'université naissante d'Évora, Pierre Fonseca, Emmanuel Goez, etc. Ces Commentaires embrassent toutes les parties de l'œuvre du Stagirite, l'*Organon*, la *Physique*, la *Métaphysique*, l'*Histoire naturelle*, la *Morale*[1]. La constante préoccupation des nouveaux interprètes est de montrer le parfait accord de la

gnie de Jésus, P. IV, c. XIV, § 2 : « In theologia legetur vetus et Novum Testamentum et doctrina scholastica D. Thomæ. » Cette règle obligatoire fut confirmée et développée par le général Claude Aquaviva, dans une lettre circulaire à la date de 1613, qui est citée par le P. Touron, dans sa *Vie de saint Thomas d'Aquin*, p. 657 et suiv.

1. Voy. l'article que M. Barthélemy Saint-Hilaire a consacré aux Coïmbrois dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

doctrine péripatéticienne avec le christianisme. A l'appui des sentiments d'Aristote, ils n'hésitent pas à invoquer les décisions de l'Église, et par exemple pour mieux justifier la définition de l'âme, ils en appellent à l'autorité de trois conciles qui ont menacé d'anathème quiconque soutiendrait que l'âme n'est pas la forme du corps. Leur méthode calquée sur la méthode des scholastiques consiste à diviser chaque sujet en un certain nombre de questions qui se présentent chacune accompagnée de toutes les solutions qu'elle a reçues; mais ils pratiquent cet art difficile avec une habileté supérieure, et si on est en droit de regretter la monotonie un peu fatigante de leur exposition, on doit avouer cependant que leurs décisions portent pour la plupart le cachet du bon sens et de l'exactitude.

D'autres ouvrages d'un intérêt plus général ont dessiné le rôle des Jésuites en philosophie. Nous voulons parler de ces traités nombreux sur la morale et sur les lois qui furent publiés au XVI[e] siècle par les écrivains de la Compagnie et qui ont contribué certainement à fonder dans les temps modernes la science du droit public. La seconde partie de la *Somme de Théologie* présentait sous ce rapport des germes précieux ou plutôt un système achevé dont les belles proportions pouvaient se trouver altérées par des développements excessifs. Les Jésuites ne furent pas assez pénétrés du danger qu'il y aura en tout temps à subtiliser sans fin sur les actions humaines.

Trompés par l'exemple de la mauvaise scholastique qui autour d'eux divisait et subdivisait les questions et en posait même d'imaginaires pour se donner le frivole plaisir de les résoudre, quelques membres de la compagnie, en forçant les conséquences de la doctrine de saint Thomas, arrivèrent plus d'une fois à des opinions équivoques dans des matières qui intéressent directement la moralité. On a si souvent et si amèrement relevé ces écarts de la moderne casuistique, qu'il nous paraît superflu de les raconter ici en détail. Je préfère signaler l'ardeur et la fécondité incomparable que les nouveaux disciples de l'Ange de l'École déployèrent. Pour ne citer que les plus célèbres, on vit en moins d'un demi-siècle se succéder la *Somme des cas de conscience*[1], du cardinal François Tolet, les douze livres sur les *Lois* de Suarez, le docteur par excellence[2], le libelle tristement fameux de Mariana sur *l'Institution du prince*[3], dont saint Thomas aurait désavoué les dangereuses maximes en faveur du tyrannicide; *les Controverses de la foi*, du cardinal Bellarmin[4]; le traité *Du Droit et de la Justice*[5], de Molina, que de nos jours le juriscon-

1. *Summa Casuum conscientiæ*. Souvent réimprimé.

2. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus utriusque fori hominibus non minus utilis quam necessarius.* Nous avons eu sous les yeux l'édition de Londres, 1679, in-fol.

3. *De Rege et Regis institutione* Lib. III, Toleti, 1599, in-4.

4. *Disputationes de Controversiis fidei adversus hujus temporis hæreticos*. Ingolstadt, 1581-1592, 3 vol. in-fol. Souv. réimpr. et notamment à Paris, 1508, in-fol., 4 vol.

5. *De Jure et Justitia*, 6 vol. in-fol. Les deux premiers volumes et

sulte Toullier citait comme l'ouvrage le plus savant et le plus achevé sur ces matières. Molina est aussi l'auteur du livre *De l'accord du libre arbitre et de la grace*[1], dans lequel il mitigeait les sentiments du docteur Angélique sur la nécessité de la grâce divine, et qui fut dénoncé à l'Inquisition par le dominicain Bannez[2]. L'ordre de Saint-Dominique et celui de Loyola restèrent divisés pendant quelques années, et leur querelle qui donna naissance à la congrégation *De Auxiliis*, établie pour l'apaiser, devint le prélude d'autres controverses plus graves, plus opiniâtres et plus éclatantes qui agitèrent bientôt l'Église gallicane.

IV

Ainsi se continuait, à travers les agitations du XVIe siècle, la tradition religieuse, et, ce qui était plus remarquable encore, la tradition philosophique du moyen âge. Toutefois, entre la scholastique, déjà sur son déclin, et les tendances nouvelles de la société,

une partie du troisième ont été imprimés à Mayence, en 1602, et les derniers à Anvers, en 1609, après la mort de l'auteur. Cf. Crétineau-Joly, *Histoire de la compagnie de Jésus*, t. IV, p. 239.

1. *De liberi arbitrii cum gratiæ donis concordia*, Coimbre, 1588, in-4; Anvers, 1595, in-4. Pour toute cette partie, voy. *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu*, Romæ, 1676, in-fol. L'ouvrage commencé par Ribadeneira, continué par Alegambe, fut, comme on sait, revu et complété par Sotvell. Parmi les travaux récents nous indiquerons la savante monographie du R. P. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris, au XVIe siècle*, Paris, 1856, in-8.

2. *Script. Ord. Prædic.*, t. II, p. 352.

la lutte n'était pas égale. L'érudition, la solidité, l'élégance de la forme, la sagesse pratique des décisions, toutes ces qualités que la Compagnie de Jésus possédait à un si haut degré, ne suffisaient plus pour retenir ou pour ramener les esprits troublés et impatients. Comme si une force invisible l'eût poussée, la philosophie s'élançait, au prix des plus cruels sacrifices, vers un but inconnu. Nous avons signalé l'entreprise téméraire et la triste destinée de Thomas Campanella et de Jordano Bruno, sortis tous deux de l'ordre de Saint-Dominique; combien d'autres âmes en Italie, en France, en Angleterre et en Allemagne, éprouvaient à la même époque la même satiété avec les mêmes ardeurs, et se repaissaient d'utopies que leur nouveauté rendait séduisantes! Mais ces utopies elles-mêmes, capricieuses créations du génie, ne survivaient pas à leurs auteurs : le sentiment de curiosité qui les avait accueillies et un moment soutenues, s'effaçait peu à peu, et leur fruit le plus certain était de fournir au scepticisme de nouveaux arguments contre l'intempérance et la fragilité de la raison de l'homme. Pour calmer les esprits, pour obtenir d'eux une adhésion sincère, durable et féconde, il fallait une doctrine aussi large que celle de l'École, mais plus rigoureuse et moins hérissée de formules; soucieuse des choses plus que des mots, et cependant jalouse d'éviter les mots obscurs et équivoques; en possession d'une méthode régulière, sans tenir la

philosophie renfermée dans la seule question de la méthode; appuyée enfin sur la connaissance de l'âme humaine, c'est-à-dire sur une base que chacun de nous porte en soi, et qu'il peut à tout instant vérifier.

Cette doctrine si laborieusement cherchée, René Descartes, dans les premières années du xvii[e] siècle, l'enseigne à la France, et par la France à l'Europe. Il débute par cet immortel *Discours de la méthode*, qui paraît ne contenir que le récit de ses pensées, et qui, sous la forme d'une confidence, nous apprend à ne pas marcher au hasard, à ne nous fier qu'à l'évidence, à tout diviser, compter, peser. Après avoir énoncé ces règles d'une admirable simplicité, mais qui, bien entendues, suffisent, dans l'ordre scientifique, à tous les besoins de l'esprit humain, Descartes les applique, et, pour premier résultat, il donne à la philosophie un nouveau point de départ et une base inébranlable, *minimum quid inconcussum*, dans les profondeurs les plus intimes de la conscience. Il montre que, de toutes les vérités, la première en date pour l'esprit de l'homme est celle de sa propre existence, étroitement liée au fait de la pensée, et que, par conséquent, le premier devoir du philosophe, c'est d'étudier la pensée et ses lois, afin de connaître par ce moyen la portée véritable de l'entendement, ses limites et les règles qu'il doit suivre, en raison même de sa nature. Appuyé sur ce fond solide de

l'existence personnelle, Descartes établit les grandes vérités qui sont la foi commune du genre humain : la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu, l'action de Dieu sur le monde et sur l'humanité; il les établit non point par des arguments empruntés à la logique abstraite de l'École, mais par la vertu propre de la raison naturelle, et en suivant la voie qu'elle suit elle-même, alors qu'elle conduit à ces dogmes sublimes l'enfant, le pâtre ou le philosophe. Enfin, comme dernier service rendu à l'esprit humain, Descartes sut revêtir ces graves enseignements d'une forme incomparable; il les exprima dans un style pur, simple, abondant, qui ne diffère du parler vulgaire que par sa correction soutenue, et dont la clarté supérieure se faisait comprendre de tous les esprits. Les vérités philosophiques par là se trouvaient mises à la portée de tous; comme autrefois avec Socrate[1], elles descendaient, pour ainsi dire, des cieux sur la terre, elles s'asseyaient au foyer domestique, elles instruisaient tous les âges et toutes les conditions.

Le cartésianisme eut dès son apparition un succès prodigieux. En peu d'années il compta dans ses rangs et des disciples dévoués qui mettaient modestement leur gloire à le propager, et des hommes

1. Cicéron, *Tuscul.* V, 4 : « Socrates primus philosophiam devocavit e cœlo, et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit, et coegit de vita, et moribus, rebusque bonis et malis quærere. » Cf. *Acad.*, I, 4.

de génie qui pouvaient se croire appelés à le dépasser. La société du XVIIe siècle avait reconnu en Descartes l'exact interprète de ses aspirations les plus intimes, et pour suivre ce nouveau et excellent maître qui l'avait si bien comprise, elle abandonna la plupart de ses anciens guides. La dernière heure de la philosophie scholastique avait sonné ; les rares défenseurs qu'elle conservait firent entendre d'inutiles protestations, et ils tombèrent dans un discrédit si complet, que l'histoire n'a pas même retenu leurs noms.

Dans ce triomphe de la pensée moderne sur la méthode et la tradition philosophique du moyen âge, si cependant nous voulions suivre la doctrine de saint Thomas, il nous serait facile d'en retrouver la trace partout présente et respectée.

Quel rôle, par exemple, le thomisme n'a-t-il pas joué dans la querelle du jansénisme ? Chaque parti prétend attirer à soi l'Ange de l'École, et la *Somme de Théologie* est l'arsenal où jansénistes et molinistes viennent tour à tour puiser des armes pour ou contre le système de la grâce efficace. Pascal reproche amèrement aux nouveaux Dominicains de se montrer infidèles à la tradition constante de leur école en s'unissant aux Jésuites[1], et ceux-ci, de leur côté, protestent

1. Voy. la fin de la seconde Provinciale : « Allez, mon Père, votre ordre a reçu un honneur qu'il ménage mal. Il abandonne cette grâce qui lui avait été confiée, et qui n'a jamais été abandonnée depuis la création du monde, etc., etc. »

au nom de saint Thomas contre les maximes chères à Port-Royal.

Mais écartons les controverses théologiques, encore que par plus d'un côté, elles intéressent la science de l'esprit humain, et ne considérons que la philosophie.

Descartes lui-même, malgré son mépris des anciens et sa confiance un peu hautaine dans ses propres forces, Descartes s'est-il soustrait entièrement au prestige que le génie joint à la sainteté exerce sur les esprits les plus indociles? Son biographe, Baillet, nous apprend que saint Thomas était son auteur favori, et presque l'unique théologien qu'il eût jamais voulu étudier[1]. Le cartésianisme, en plus d'un endroit, porte la trace irrécusable de cette influence. Je n'en citerai qu'un seul exemple : la doctrine cartésienne sur la conservation du monde assimilée à une création continuée. Lorsque nous lisons dans le *Discours sur la méthode* que « c'est une opinion communément reçue entre les théologiens que l'action par laquelle Dieu conserve le monde est toute la même que celle par laquelle il le crée; » et dans les *Méditations* que « c'est une chose bien claire et bien évidente à tous ceux qui considèrent avec attention la nature du temps qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire

1. *La Vie de M. Descartes*, Paris, 1691, in-4, p. 286. Cf. p. 516.

et la créer tout de nouveau, si elle n'était pas encore[1]; » ces maximes ne reportent-elles pas la pensée vers les passages analogues de la *Somme de Théologie?*

Après Descartes, combien de philosophes du XVIIe siècle, je dis parmi les plus grands, ont pâli sur les ouvrages du docteur Angélique, même en admirant et en suivant le cartésianisme !

Ainsi Bossuet sans doute est cartésien par quelques-unes de ses opinions et surtout par sa méthode; mais avant d'appartenir au cartésianisme, il est de l'école de saint Thomas. Son chef-d'œuvre philosophique, le traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* n'est souvent que l'abrégé éloquent de la *Somme de Théologie*. C'est là, bien certainement, qu'il a puisé la définition des facultés de l'âme, la théorie des passions et la plus grande partie de sa psychologie, qui n'est péripatéticienne que parce qu'elle est thomiste. Dans la question si controversée, au XVIIe siècle, de l'âme des animaux, c'est également, à travers beaucoup d'indécision, pour la solution de saint Thomas qu'il paraît pencher; il n'ose affirmer avec les cartésiens que les bêtes soient de pures machines, « opinion, dit-il, qui jusqu'ici entre peu dans l'esprit des hommes; » il incline plutôt à leur attribuer avec toute l'École une âme sensitive qui n'est pas un esprit, puisqu'elle n'est pas une intelligence, et qui, étant absorbée par le corps et

1. *Disc. sur la méthode*, Ve partie; *Méditations*, III.

par la matière, ne saurait être immortelle. Les emprunts que renferme le *Traité du libre arbitre* ne sont pas moins frappants. Bossuet se prononce ouvertement pour la prémotion physique, c'est-à-dire pour le concours immédiat de Dieu aux actions de la créature[1]. Quand il arrive à parler des causes du péché, il enseigne que le péché est la corruption du bien et de l'être, que, par conséquent, il a son fonds dans l'être et dans le bien, et que, pour le surplus, c'est-à-dire pour ce qu'il contient de mal, il est l'œuvre personnelle de l'homme. Loin de cacher les sources de sa doctrine, l'évêque de Meaux se glorifie de continuer « l'incomparable saint Augustin, et après lui le grand saint Thomas, son disciple[2]. » Une seule fois il s'est écarté de son modèle, dans la *Politique tirée de l'Écriture sainte,* ouvrage écrit sous l'impression des magnificences de la cour de Louis XIV, et éloigné, comme nous l'avons dit ailleurs[3], des tendances libérales du traité du *Gouvernement des princes.*

Chez Leibniz la trace du thomisme est plus cachée, mais elle n'est pas moins certaine. Il y aurait un livre curieux à écrire sous ce titre : *Leibniz, dis-*

1. Voy. tout le chap VIII du *Traité du libre arbitre.*

2. Ier Sermon pour le 1er dimanche de Carême, *Sur les démons,* Œuv. compl., t. XII, p. 201 : « Autant la doctrine des Manichéens était ridicule et impie, autant sont excellentes les vérités que les anciens Pères leur ont opposées : et surtout je ne puis assez admirer avec quelle force de raisonnement l'incomparable saint Augustin, et après lui le grand saint Thomas son disciple ont réfuté leur extravagance.... »

3. Voy. plus haut, liv. I, sect. III, c. VII, t. I, p. 415.

ciple de saint Thomas. Pour ce vaste et puissant génie, l'échec même de la philosophie scholastique et l'éclatante renommée de la philosophie cartésienne n'avaient pas effacé le prestige et l'antique autorité de l'Ange de l'École. « J'accorde, dit-il[1], que les ouvrages des scholastiques renferment de grandes puérilités; mais, sous ce fumier, il y a de l'or caché.... Nos modernes, dit-il ailleurs[2], ne rendent pas assez de justice à saint Thomas et à d'autres grands hommes de ce temps-là, et il y a dans les sentiments des philosophes et des théologiens scholastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine, pourvu qu'on s'en serve à propos et en leur lieu. Je suis même persuadé que si quelque esprit exact et méditatif prenait la peine d'éclaircir et de digérer leurs pensées à la façon des géomètres analytiques, il y trouverait un trésor de quantité de vérités très-importantes et tout à fait démonstratives. » Ces vérités capitales, l'illustre auteur des *Essais de Théodicée* croyait sincèrement les avoir dégagées. De tous les écrivains du XVIIe siècle, il est peut-être le seul qui ait agité et résolu la question des rapports de la raison et de la foi, je ne dirai pas seulement dans le même sens,

1. Opp., edit. Dutens, t. V, p. 355 : « Scholasticos agnosco abundare ineptiis; sed aurum est in illo cœno. » Cf. ibid., p. 13; t. VI, p. 178.

2. *Discours de métaphysique*, dans la Correspondance de Leibniz et d'Arnauld (*Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernest von Hessen Rheinfels*), publiée par M. Grotefend, Hanovre, 1846, in-8, p. 163.

mais dans les mêmes termes que saint Thomas[1]. Sur la manière de concevoir le temps, point qu'il a si vivement débattu contre Samuel Clarke, il enseigne avec le docteur Angélique et en se servant presque des mêmes expressions, que le temps, sans l'être créé, n'a qu'une possibilité idéale; qu'il coexiste aux créatures; qu'il ne se conçoit que par l'ordre et la quantité de leurs changements; qu'ainsi c'est une question déraisonnable de demander pourquoi Dieu a créé le monde à une époque par préférence à une autre, comme si les modalités qu'expriment ces mots *avant* et *après* pouvaient se concevoir au sein de la durée éternelle de Dieu, et indépendamment des existences finies[2], L'optimisme des *Essais de Théodicée* qui suppose un degré suprême de perfection créée que Dieu, malgré sa toute-puissance, ne peut dépasser[3] est plus absolu, il ménage moins la liberté divine que celui de la *Somme de Théologie;* mais il part du même principe : la sagesse, la justice et la bonté de Dieu coéternelles à sa volonté et à sa puissance qu'elles éclairent et qu'elles déterminent. Leibniz, à qui ces sortes de rapprochements ont toujours été chers, allait jusqu'à

1. Voy. plus haut, liv. I, sect. III, c. I, t. I, p. 169.

2. Voy. plus haut, liv. I, sect. III, c. II, t. I, p. 236 et 237. Nous citons un passage de la *Somme contre les Gentils* qu'il est curieux de rapporter des troisième, quatrième et cinquième écrits de Leibniz en réponse à Clarke. Opp., edit. Dutens, t. II, p. I, p. 121, 130 et 156.

3. *Théodicée*, p. III, § 416 : « Entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous; autrement Dieu ne se serait déterminé à en créer aucun. »

découvrir chez saint Thomas les premiers germes de la monadologie[1] : innocente illusion qui fait voir du moins que le sage philosophe n'aimait pas à bâtir sur des fondements entièrement nouveaux et qu'il cherchait jusque dans la tradition philosophique du moyen âge des antécédents à ses inventions les plus personnelles.

On sait comment, par un de ces retours si fréquents dans l'histoire de l'esprit humain, un siècle après l'apparition du cartésianisme, cette noble philosophie fut abandonnée dans le pays même qui l'avait vue s'élever. La France, naguère suspendue à la pensée de Descartes, se précipitait avec une ardeur égale vers l'empirisme de Locke et de Condillac. Certes, aucune doctrine ne pouvait être plus opposée à l'esprit général du thomisme que la philosophie de la sensation. Cependant les défenseurs de cette philosophie auraient découvert dans la *Somme de Théologie*, s'ils l'avaient connue, plus d'un texte facile à interpréter d'une manière favorable à leur système sur l'origine des idées. D'une autre part, aux esprits généreux qui, vers la même époque, commençaient à s'éprendre de la liberté, le traité du *Gouvernement des princes* n'offrait-il pas un puissant intérêt, en leur mon-

1. Opp., edit. Dutens, t. VI, p. 332 : « Thomas d'Aquin a déjà dit que les âmes des animaux sont indivisibles, d'où il s'ensuit qu'elles sont incorruptibles. Apparemment qu'il n'a pas voulu s'expliquer plus ouvertement et s'est contenté de poser le fondement. » Cf. Opp., t. II, p. 50, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances.*

trant plus de quatre siècles avant Rousseau et Montesquieu, comment un moine dominicain, de la famille des empereurs d'Allemagne, avait flétri la tyrannie, et réclamé pour les nations le droit de participer au règlement de leurs propres affaires? Les ouvrages de saint Thomas présentaient donc, même au XVIIIe siècle, des modèles et des leçons appropriées à l'état de la société européenne. Mais, publicistes ou philosophes, quel est celui qui aurait alors songé à chercher des exemples parmi les docteurs scholastiques? D'injustes préjugés et des goûts frivoles mêlés à de sublimes aspirations entraînaient les esprits dans une voie tout opposée. Saint Thomas partagea la défaveur qui enveloppait le moyen âge et le catholicisme, et toute religion, et la philosophie elle-même, dès qu'elle professait avec Descartes une âme spirituelle et une Providence. Ses ouvrages que, malgré la rigueur des temps, un courageux éditeur, Bernard de Rubeis, avait encore la patience de recueillir et de commenter [1], ses ouvrages perdirent toute espèce d'influence sur la marche des idées; les philosophes ne les citèrent que pour tourner en dérision ce qu'on nommait alors la barbarie scholastique; le clergé lui-même, entraîné par l'exemple, se prit à chercher d'autres modèles moins austères; de

1. *Divi Thomæ Aquinatis doctoris Angelici Ordinis prædicatorum Opera. Accedunt Vita seu elogium ejus a Jacobo Echardo diligentissime concinnatum et Bernardi Mariæ de Rubeis in singula Opera admonitiones præviæ.* Venetiis, 1745-1758, 28 vol. in-4.

sorte que, vers la fin du XVIIIe siècle, surtout en France, le docteur Angélique ne trouvait plus ni disciples, ni lecteurs, même dans les rangs de l'Église, à l'exception de quelques religieux et de quelques prêtres perdus au milieu de la foule, derniers et obscurs héritiers de la science théologique. Soixante ans reléguées sur les rayons des bibliothèques, la *Somme de Théologie* et la *Somme contre les Gentils* n'ont secoué cette poussière demi-séculaire que de nos jours, sous les auspices d'une philosophie vraiment impartiale qui honore en saint Thomas l'un des plus saints et des plus grands maîtres dont les écrits puissent être proposés aux méditations des hommes.

LIVRE TROISIÈME

DISCUSSION DE LA PHILOSOPHIE

DE SAINT THOMAS D'AQUIN

LIVRE TROISIÈME.

DISCUSSION DE LA PHILOSOPHIE

DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

L'histoire de la philosophie, comme des esprits trop exclusivement voués aux études historiques l'ont pensé, est-elle à elle-même son but, et devons-nous désespérer d'en recueillir quelque fruit plus positif que la connaissance des opinions successives, ou, pour mieux parler, des erreurs mouvantes de l'esprit humain?

Dans ce cas, les tableaux qu'elle met sous nos yeux, ne mériteraient pas le labeur qu'ils coûtent à l'historien, et la vaine curiosité qui s'y attache ne suffirait pas pour les préserver de l'oubli.

Serait-ce donc qu'en dehors et au-dessus des systèmes, il n'existe pas une vérité immuable et absolue que les écoles philosophiques aspirent tour à tour à représenter? Et ce que nous appelons de ce beau nom de vérité se réduirait-il aux diverses évolutions de nos idées si mobiles et si incertaines?

S'il en était ainsi, je concevrais que l'histoire de la philosophie ne pût pas être rabaissée aux modestes proportions d'une méthode et qu'il fût déraisonna-

ble et presque puéril d'y chercher des directions pratiques. Elle vaudrait bien mieux qu'une méthode; elle serait adéquate à la science elle-même, puisque la succession des systèmes qu'elle fait revivre constituerait la seule vérité que la raison pût avouer.

Mais ramenez à son expression la plus simple de ces théories arbitraires, vous retombez dans la maxime de Protagoras, réfutée par Platon : « L'homme est la mesure de toutes choses; il est la mesure de l'existence des choses qui sont, et de la non-existence des choses qui ne sont pas[1]. » A ce point de vue, tout est vrai et tout est faux. Toutes les doctrines sont vraies, par cela seul qu'elles se sont produites : toutes les doctrines sont fausses, par cela seul qu'elles sont contestées. Chaque siècle, chaque pays a les siennes, égales en vérité et en erreur à toutes celles qui ont précédé ou qui suivront. Voilà l'inextricable et stérile confusion à laquelle aboutit la science de la vérité, lorsqu'elle est réduite à l'inerte récit des opinions humaines sur la vérité.

L'histoire de la philosophie n'est donc pas son but à elle-même; elle doit tendre à des conclusions dogmatiques.

De quelque faux air ou de circonspection ou de profondeur que la prétention opposée soit couverte,

1. Voy. le *Théétète* de Platon, p. 152 : « Φησι γάρ που (Πρωταγόρας) πάντων χρήματων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν »

elle conduit par une pente infaillible au doute universel et au nihilisme.

Ne nous laissons pas arrêter par des fins de non-recevoir inacceptables, et complétons le travail que nous avons entrepris, en dégageant par la discussion celles des pensées de saint Thomas qui doivent trouver place dans la philosophie contemporaine. Nous avons fidèlement exposé sa doctrine; nous en avons suivi le développement historique pendant la fin du moyen âge et jusqu'au xviii[e] siècle. Essayons maintenant de mettre en lumière les parties de ce vaste édifice qui ont échappé aux ravages du temps, et que l'avenir doit respecter.

Afin de procéder avec ordre dans cette recherche, nous examinerons successivement : 1° les rapports de la foi et de la raison d'après saint Thomas; 2° sa méthode philosophique; 3° sa doctrine religieuse; 4° sa théorie de l'individuation; 5° sa doctrine psychologique; 6° sa doctrine morale; 7° sa politique.

CHAPITRE PREMIER.

RAPPORTS DE LA FOI ET DE LA RAISON.

I. Portée de la Raison. — II. Rôle de la Foi. — III. Rapport de la Vérité philosophique et de la Vérité religieuse.

I

Quelle est la portée de l'entendement de l'homme? La nature humaine a-t-elle reçu de Dieu le pouvoir de s'élever par ses propres efforts à la connaissance des choses, et la philosophie qui est son œuvre, est-elle une étude sérieuse et féconde? Ou bien, sommes-nous condamnés à l'ignorance et à l'erreur toutes les fois que nous essayons de penser par nous-mêmes? Notre espoir de découvrir la vérité, pour peu que nous ayons la patience de la chercher, ne serait-il qu'une chimère, et notre prétendu savoir un mensonge et une déception?

Chez tous les peuples, en Grèce, à Rome, en Orient, cette question a partagé les écoles philosophiques, dont les unes contestent, malgré le sentiment unanime du genre humain, et dont les autres

affirment et prétendent démontrer la véracité de l'intelligence. Mais si le débat renouvelé de siècle en siècle a jamais présenté un intérêt particulier, c'est assurément depuis le christianisme, sous l'empire de la religion révélée, et en présence de l'Église, dépositaire de la parole divine. Le problème qui paraissait si grave aux contemporains d'Arcésilas et de Carnéade, s'est en effet compliqué de questions nouvelles aussi importantes que les anciennes et plus délicates encore. A côté de la raison, un élément nouveau est apparu, la foi, source inépuisable d'enseignements sur les points qui excitent le plus la curiosité du philosophe. La nature de l'homme, son origine, ses devoirs, sa destinée, ses rapports avec Dieu et avec l'univers : le christianisme a tout expliqué. Il a répandu sur toutes choses les ineffables lumières qu'il avait puisées au foyer de la vérité divine, et il a aussitôt appelé à y participer tous les hommes indistinctement, riches et pauvres, grands et petits, savants et ignorants, les philosophes et le vulgaire ; de sorte que le monde a vu pour la première fois s'élever une doctrine enseignée au nom de Dieu et consacrée par la tradition, qui, n'étant pas l'œuvre de la raison et de la philosophie, atteignait le même but par d'autres moyens plus courts et infaillibles. Que devenait alors cette recherche libre et laborieuse du vrai qui avait autrefois charmé tant de nobles génies ? Sans parler des objections des anciens scep-

tiques contre la vanité de la science humaine, la philosophie ne trouvait-elle pas de nouveaux écueils jusque dans l'existence et dans le bienfait de la religion? Ne devait-elle pas désormais paraître inutile et superflue? D'un autre côté, en supposant admise la capacité de la raison, quels étaient ses droits et ses devoirs à l'égard de la foi? Comment devait se faire le partage entre ces deux puissances qui se présentaient pour diriger et pour éclairer l'homme? Avaient-elles un domaine commun ou des domaines séparés? A laquelle appartenait la suprématie? Toutes ces questions inconnues à l'antiquité sont nées du christianisme, et il n'est pas nécessaire de réfléchir longtemps pour se persuader que de la solution qu'elles reçoivent au fond le plus intime d'une âme, dépend l'avenir de cette âme, sa direction religieuse et philosophique, selon qu'elle a comprimé ou développé en elle plus ou moins l'élan de la foi ou l'élan de la raison.

Nous avons vu quel était le sentiment de saint Thomas. Il distingue deux sortes de vérités : 1° celles qui sont à notre portée, que nous pouvons connaître par nous-mêmes; 2° celles qui dépassent notre entendement, et que nous aurions toujours ignorées, si Dieu n'avait pris soin de nous les révéler. Il ne blâme donc pas l'usage de la raison : il ne la réduit pas à l'impuissance, et, loin de là, il lui accorde clairement et sans détour le pouvoir d'acquérir certaines notions dont l'ensemble constitue la science humaine et en particulier la philosophie. Telle est sa ferme convic-

tion à cet égard, qu'il allègue à tout propos les philosophes et qu'il s'appuie sur leur autorité. Saint Thomas d'une autre part, avec un sentiment profond de l'insuffisance de la raison, invoque le secours divin de la foi, dont le vol continue longtemps après que la raison s'est arrêtée, et qui atteint des vérités inaccessibles à la portée naturelle de l'entendement; en face et au-dessus de la philosophie, il pose la théologie qui s'élève plus haut et qui pénètre plus loin. Saint Thomas constate en même temps que la foi peut s'appliquer et qu'en fait elle s'applique même aux vérités qui sont à la portée de la raison, et cela parce que l'œuvre de la raison est laborieuse, difficile, qu'elle coûte beaucoup de temps, et que si nous n'avions pas d'autre voie pour arriver à la vérité, la plus grande partie du genre humain serait plongée dans l'ignorance; d'où il suit que c'est une prévoyante disposition de la Providence à l'égard du commun des hommes, qui leur a réservé dans la foi un moyen plus simple et plus court d'acquérir les connaissances qui les intéressent.

La doctrine de saint Thomas, il faut le remarquer, ne lui est point particulière; mais elle est la tradition constante, universelle de l'Église catholique.

L'apologétique chrétienne s'est souvent montrée pleine de rigueur envers les philosophes et la philosophie. Que de fois elle a paru se complaire dans la peinture de leurs défaillances et de leurs chutes, distinguant à peine entre les systèmes, et se lais-

sant aller à confondre, par excès de sévérité, les doctrines nobles et généreuses avec les rêves impies qu'elle signalait justement au mépris de tous les cœurs honnêtes! Sans doute par ces reproches amers, à dessein exagérés, elle se proposait d'humilier notre orgueil et de nous enseigner la modestie et la soumission. Mais à quelle époque a-t-elle érigé en principe et admis pour point de départ l'impuissance radicale et absolue où serait la raison de s'élever par ses seules forces, dans l'ordre moral, à la connaissance positive et certaine d'aucune vérité?

Est-ce dans les premiers siècles du christianisme, lorsque les Justin, les Clément, les Basile, les Augustin, Tertullien même, je ne parle pas d'Origène, imbus des maximes de la sagesse antique, les appliquaient à la démonstration du dogme chrétien, sapaient le paganisme avec les armes que des païens leur avaient eux-mêmes fournies, et associaient, si je l'ose dire, la raison et la philosophie aux triomphes surnaturels de la grâce?

Est-ce pendant le cours du moyen âge, témoin d'inépuisables controverses, où l'abus du raisonnement dégénéra de bonne heure en subtilité, où le respect des doctrines d'Aristote fut souvent poussé jusqu'à la superstition, où les écrivains arabes étaient invoqués, malgré leur culte et leurs aberrations, par les plus saints docteurs, où en un mot les raffinements de la science profane débordaient de toute part l'enseignement religieux, sous l'œil et avec l'approbation

de l'Église, jusqu'au jour où l'excès du mal en fit apercevoir le danger, non-seulement pour la foi, mais pour la philosophie elle-même?

Est-ce enfin au XVIIe siècle, au siècle de Fénelon, Bossuet, Malebranche, Arnauld, Bourdaloue, lorsque les beautés sévères du Cartésianisme ralliaient tant de fermes esprits, la gloire de l'Église de France, qui empruntaient à la philosophie nouvelle sa méthode et ses démonstrations, et qui consacraient dans leurs écrits, d'une manière si éclatante, l'union salutaire de la pensée libre et de la foi?

Non-seulement l'Église n'a pratiqué à aucune époque de son histoire le principe de l'impuissance absolue de la raison; mais toutes les fois que ce principe a été émis, elle l'a repoussé et formellement condamné.

Dès le XIIIe siècle, cette prétention que la vérité religieuse est au-dessus des démonstrations humaines, qu'elle dépasse la portée de l'entendement, figure sous des formes diverses au nombre des erreurs condamnées par l'évêque de Paris, Étienne Tempier[1].

Au XIVe siècle, quel est celui qui enseigne que

1. Voici quelques-unes des propositions condamnées par Étienne Tempier, : « 120. Quod nihil potest sciri de intellectu post ejus separationem. — 184. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit, secundum fidem. — 211. Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia est, sive ipsum esse. » Voy. Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, t. III, p. 432 et sqq. D'Argentré, *Collect. judiciorum de Nov. Erroribus*, t. I, p. 177 et sqq.

l'existence de Dieu est un objet de foi, qu'elle ne peut pas se prouver non plus que la spiritualité de l'âme? Est-ce un théologien autorisé? Non, c'est le rénovateur du nominalisme, le nom le plus suspect de l'École, Guillaume Occam, que sa philosophie sceptique ne contribua peut-être pas moins que ses hardiesses en matière de gouvernement et de discipline, à faire condamner par les universités et par le saint-siége.

Je ne parle pas de Luther, ni de Calvin, ni de Baius dont l'hérésie eut pour caractère la négation de la philosophie. Mais dans le sein même du catholicisme, qui ne connaît l'effet déplorable que produisirent au siècle de Louis XIV les paradoxes sceptiques de l'évêque d'Avranches, Daniel Huet?

Après avoir lu la *Critique du Cartésianisme*[1], Arnauld écrivait[2] :

« Je ne sais ce qu'on peut trouver de bon dans le livre de M. Huet contre M. Descartes, si ce n'est le latin; car je n'ai jamais vu de si chétif livre pour ce qui est de la justesse d'esprit et de la solidité du raisonnement. C'est renverser la religion que d'outrer le pyrrhonisme autant qu'il fait; car la foi est fondée sur la révélation dont nous devons être assurés par la connaissance de certains faits. S'il n'y a donc point de faits humains qui ne soient

1. *Censura philosophiæ Cartesianæ*, 1689. Souvent réimprimé.

2. Cit. par M. Cousin, *Pensées de Pascal*, avant-propos, p. XXIII. Voy. un autre passage d'Arnauld, *Œuvr. comp.*, t. XXXVIII, p. 98.

incertains, il n'y a rien sur quoi la foi puisse être appuyée. »

Et plus tard, à la mort de Huet, quand parut, par les soins indiscrets de l'abbé d'Olivet, le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, le soulèvement fut si général que la compagnie de Jésus, dans son attachement pour l'auteur, ne crut pouvoir mieux faire, pour le couvrir, que de déclarer l'ouvrage apocryphe[1].

La guerre a recommencé de nos jours contre la raison et la philosophie, avec quelle âpreté, quelle véhémence, quels emportements, ceux-là seulement peuvent le dire qui furent les témoins de ces déplorables luttes, inaugurées, il y a quarante ans, par l'*Essai sur l'Indifférence*. Mais comment oublier les désaveux persévérants que l'autorité spirituelle a infligés aux téméraires qui s'étaient compromis et qui l'avaient compromise elle-même dans une croisade imprudente? Ni ceux qui déracinaient du cœur de l'homme toutes ses croyances naturelles, ni ceux qui déniaient à l'intelligence le pouvoir de se démontrer à elle-même l'existence divine, n'ont trouvé grâce devant l'Église. Elle a repoussé le pyrrhonisme absolu des premiers et le scepticisme mitigé des seconds; à tous ces adversaires de la science hu-

1. Voy. dans les *Mémoires de Trévoux*, juin 1725, un article destiné à établir « que le titre et beaucoup plus le dessein de l'ouvrage juraient avec le nom et le caractère de l'auteur à qui on osait l'attribuer, et que c'était quelque pyrrhonien outré qui avait voulu mettre en crédit une doctrine surannée à l'aide d'un nom si respectable aux savants et aux gens de bien. »

maine, elle a rappelé avec ménagement, mais avec décision, que si la faiblesse et les témérités de l'esprit de l'homme lui inspirent des défiances, hélas! trop justifiées, cependant elle ne considère pas nos facultés intellectuelles comme un don illusoire de la Providence; elle admet leur véracité native et leur portée irrécusable lorsqu'elles sont sagement cultivées et dirigées.

Ce n'est pas un des moindres titres de saint Thomas que d'avoir contribué à définir et à fixer dans l'enseignement théologique cette doctrine salutaire. Quand une philosophie hostile au christianisme est parvenue à ébranler dans un pays les convictions et à relâcher les liens religieux, il peut paraître expédient, pour la mieux combattre, de prendre à partie l'autorité de la raison, la seule qu'elle reconnaisse, et de saper ainsi d'un seul coup ses objections et ses doutes. Mais la tactique est encore plus périlleuse qu'elle n'est habile. « On ne divise pas l'homme, disait M. Royer-Collard, on ne fait pas au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier. » Fût-il enseigné au nom de la foi, le scepticisme ne change pas de caractère; il s'attaque à toutes les pensées et à toutes les œuvres de l'homme sans exception, et il entraîne ceux qui le professent par religion à des extrémités que la religion désavoue.

Si la raison est frappée d'une impuissance irrémédiable, elle doit porter partout ce vice originel, cette

faiblesse indélébile. La philosophie n'est pas seule atteinte; tous les produits de l'intelligence le sont comme elle. Le beau échappe à notre portée autant que le vrai. Pour le goûter et surtout pour le reproduire, l'inspiration de Dieu, j'entends une inspiration surnaturelle est nécessaire à l'homme Tant que le souffle divin ne l'anime pas, le génie le plus sublime n'enfante que des œuvres équivoques qui peuvent charmer les sens, mais qui égarent et qui pervertissent l'âme. Il n'y aurait plus dès lors d'autre poésie que les hymnes saints, d'autre éloquence que la parole du prêtre, d'autre musique que les chants religieux, d'autre architecture que les monuments élevés par les mains de l'Église. Les chefs-d'œuvre de la Grèce et de Rome paraissent des fictions impures de l'imagination païenne dont le commerce ternirait l'innocence d'un cœur chrétien. Supposez que, sous l'empire du christianisme, une âme tendre et un grand esprit comme Fénelon se soit laissé captiver aux charmes profanes de l'antique littérature; que dis-je? supposez qu'ils aient séduit et entraîné tout un siècle, ce siècle est d'abord accusé d'avoir consommé la renaissance du paganisme; ses poëtes, ses jurisconsultes, ses historiens, ses artistes sont

1. Voy. les *Lettres à Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, sur le paganisme dans l'éducation*, par M. l'abbé Gaume, Paris, 1852, in-8, p. 176 : « Dans Fénelon, l'esprit païen, l'esprit de Virgile et d'Horace, anime toutes les pensées, coule de source de la plume de l'élégant écrivain; mais la vie, la chaleur douce et pénétrante, la touche du cœur, vous la chercherez en vain. »

atteints de suspicion; peu s'en faut que leurs ouvrages ne soient confondus avec ceux des anciens dans le même anathème qui a frappé les philosophes et la raison. Telle est la première conséquence du système, et quand on se rappelle l'étrange débat qui s'agitait, il y a peu de temps encore, sous nos yeux, et qui a été assoupi par la haute sagesse du souverain Pontife, on est bien forcé de reconnaître que cette conséquence est rigoureuse, et que nous ne l'avons pas imaginée à plaisir pour les besoins de la cause.

Mais les lettres et les arts ne sont pas avec la philosophie les seules applications de l'intelligence humaine; la raison revendique aussi sa part dans l'organisation des sociétés. Considérez les institutions des différents peuples de l'Europe; prenez-les à l'origine et voyez ce qu'elles sont devenues aujourd'hui. Lois politiques, lois civiles, lois criminelles, tout a changé profondément. L'antique féodalité a disparu; au privilége l'égalité a succédé; la vie, la liberté, la propriété des citoyens ont été mieux protégées; l'administration de la justice elle-même a subi des réformes capitales. Or à quelle cause, après le christianisme, faut-il attribuer la plus grande partie de ces changements sinon à l'effort opiniâtre et à l'ascendant victorieux de la raison qui les avait pressentis, proclamés, soutenus, et qui des hauteurs de la théorie les a fait descendre peu à peu dans le domaine des faits et de la pratique? Mais tant vaut l'arbre, tant valent ses fruits. La raison ne peut pas avoir porté en politique des

fruits meilleurs que dans les autres sphères où son activité s'exerce. Donc, les lois qu'elle a inspirées sont jugées d'avance; comme les sciences et la littérature profanes, elles sont répudiées avec énergie par les esprits abusés qui rêvent le triomphe exclusif de la foi. Ces défenseurs officieux du catholicisme qui ne leur a pas donné mission de parler pour lui, dénoncent comme une véritable calamité les transformations sociales que l'influence de la philosophie et la diffusion des lumières ont opérées depuis trois siècles et surtout depuis soixante ans. Ils ne se contentent pas de mettre sous nos yeux le tableau des services que l'Église catholique a rendus à la civilisation et de ceux qu'elle peut lui rendre encore : ils poursuivent une bien autre conclusion et prétendent prouver que l'idéal, en fait de gouvernement, c'est la suprématie même temporelle du sacerdoce. Ils se posent en adversaires déclarés des institutions qui ont une origine et un caractère laïques ; et comme la société civile ne se rend pas à l'évidence de leurs démonstrations, comme en dépit des hautains avertissements qu'elle reçoit, elle continue sa marche ordinaire, ils ne tarderaient pas à se séparer d'elle, à devenir étrangers à son esprit et à ses habitudes, insensibles à ses douleurs comme à ses joies, à ses triomphes comme à ses revers, si les bons instincts de leur nature ne les arrêtaient pas sur cette pente fatale. Pour ceux chez qui l'esprit de système l'a emporté, leur temps qu'ils ne comprennent plus

et qu'ils paraissent avoir oublié, les oublie à son tour; leur voix cesse d'être écoutée; chaque événement qui s'accomplit, chaque progrès qui s'opère, agrandit la barrière entre les excès de leur aveugle piété et les misères morales trop réelles que l'Évangile les conviait à soulager.

Que des esprits absolus puissent s'accommoder d'une pareille situation en politique, en philosophie, en littérature, peut-être ne faut-il pas en être étonné; mais qui oserait soutenir qu'elle n'est pas contraire à l'esprit de la religion chrétienne, à sa mission de lumière et de charité, aux traditions les plus constantes de l'Église, qui a toujours recommandé à ses enfants la modération, la sobriété, l'exact développement et le juste équilibre de tous les dons accordés à l'âme humaine par la bonté du Créateur?

« En attaquant le rationalisme, disaient naguère, avec l'approbation du saint-siége, les évêques de la province ecclésiastique de Reims, assemblés en concile dans la ville d'Amiens, en attaquant le rationalisme, qu'on prenne garde de réduire à une sorte d'impuissance l'infirmité de la raison humaine. Que l'homme jouissant de l'exercice de la raison, puisse percevoir et même démontrer plusieurs vérités métaphysiques et morales, telles que l'existence de Dieu, la spiritualité, la liberté et l'immortalité de l'âme, la distinction essentielle du bien et du mal, c'est là ce qui résulte de la constante doctrine des écoles catholiques. Il est faux que la raison soit tout à fait impuissante à

résoudre ces questions, que les arguments qu'elle propose n'aient rien de certain, et qu'ils soient détruits par des arguments opposés de même valeur. Il est faux que l'homme ne puisse admettre naturellement ces vérités qu'autant qu'il croit d'abord à la révélation divine par un acte de foi surnaturelle; qu'il n'y ait pas des préambules de la foi qui sont connus naturellement, ni des motifs de crédibilité par lesquels l'assentiment devienne raisonnable[1].... »

Ces solennelles et fortes paroles, écho de la tradition catholique, seront désormais pour le chrétien une règle de foi, et le philosophe y trouvera pour les études de son choix une garantie contre les atteintes d'une piété mal éclairée.

II

Mais suffit-il d'avoir revendiqué la part légitime de la raison et de la philosophie? Cette tâche remplie, je manquerais à mes convictions et je trahirais la vérité, si je n'insistais avec force sur la contre-partie de l'opinion de saint Thomas, je veux dire sur la nécessité de la foi.

Les philosophes de nos jours aiment à invoquer l'Ange de l'École. Puisque ce témoignage leur est cher, n'est-on pas en droit de leur demander qu'ils

1. Cité dans les *Annales de philosophie chrétienne* de M. Bonnetty. Août 1853.

le produisent tout entier ; qu'ils ne le corrompent pas en le divisant et en le mutilant ?

Saint Thomas, gardons-nous de l'oublier, ne se borne pas à défendre la certitude des vérités naturelles, ou plutôt ces vérités ne sont pas le but qu'il poursuit ; son principal objet, c'est le dogme catholique. Nous n'écrivons pas en théologien, et nous n'avons point ici à discourir sur la vérité révélée; nous sommes dispensé de parcourir tous les détours de ce vaste monument qui s'appelle la *Somme de Théologie* ; mais nous devons retenir cet enseignement précieux pour le philosophe, que la science la plus haute ne se suffit pas à elle-même; qu'elle se heurte à des problèmes qui la surpassent ; que si telle est la faiblesse des hommes de génie, le vulgaire a d'autant plus besoin d'un guide et d'un soutien ; qu'ainsi la foi est, dans la condition actuelle de l'homme, une nécessité pour lui ; que par delà les vérités rationnelles s'étend la sphère des vérités invisibles à la raison : sphère immense où la foi nous introduit, où l'autorité et la tradition soutiennent notre démarche chancelante.

La question est capitale : sans vouloir en développer tous les aspects, qu'il nous soit permis de la toucher en peu de mots.

L'ordre surnaturel a deux sortes d'adversaires parmi les philosophes.

Les premiers sont ceux qui cherchent dans la sensation l'origine de la connaissance humaine, qui n'assignent à l'homme d'autre fin que les plaisirs des

sens, et qui, ne voulant rien admettre au delà de ce qu'ils touchent et de ce qu'ils voient, se trouvent entraînés par une pente irrésistible à refuser toute adhésion aux vérités invisibles de la foi.

A ces partisans d'une philosophie toute sensible, de quelque part qu'ils viennent et à quelque source qu'ils aient puisé leurs opinions, j'ai un seul mot à répondre. Comme ils se méprennent de la manière la plus grave, je pourrais dire la plus grossière, sur les caractères et l'origine des notions qui constituent le fonds naturel de l'entendement humain, il n'est pas étonnant qu'ils tombent dans une illusion analogue en ce qui concerne les vérités de la foi. Quand ils auront rectifié leur doctrine sur la nature des idées et sur les conditions essentielles du développement de l'intelligence, c'est alors seulement que la controverse pourra s'engager utilement avec eux sur la portée et les limites de cette faculté. Toute discussion jusque-là serait prématurée, et ne tarderait pas à s'égarer dans des questions accessoires ou étrangères.

Les autres adversaires de l'ordre surnaturel sont les philosophes qui, tout en reconnaissant des vérités supérieures à l'observation sensible, croient que les clartés de la raison suffisent pour les découvrir toutes, et qui, d'ailleurs, craindraient de compromettre les intérêts de la philosophie s'ils admettaient à côté et au-dessus d'elle une autorité étrangère, l'autorité de la foi.

Qui ne sait combien le culte de la science offre de séductions, et quelles douceurs intimes s'attachent à la possession de la vérité librement cherchée par les seules forces de l'intelligence! Je le demanderai cependant à ceux qui, dans cette recherche laborieuse, espèrent pouvoir se suffire à eux-mêmes : n'ont-ils donc jamais médité cette pensée de Pascal, que « la dernière démarche de la raison est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent[1] ? »

Pesons la valeur de la science humaine, sans présomption et sans découragement : est-ce que les lueurs qu'elle répand sur la nature et sur l'homme sont assez éclatantes pour dissiper toutes les obscurités? Est-ce que, même après quatre mille ans d'efforts souvent heureux, le mystère ne nous environne pas de tous côtés? Il faut le remarquer, cette nuit profonde dans laquelle nous vivons, ne résulte pas de l'absence de la vérité, mais de notre impuissance à la découvrir tout entière. Nous sentons que la vérité est là, devant nous, cachée sous un voile qui paraît aisé à soulever; mais, lorsque nous nous hâtons pour la saisir, elle échappe à nos regards incertains.

Que de problèmes posés dès l'origine de la philosophie, et controversés d'âge en âge, sans que les solutions qu'ils ont reçues aient satisfait pleinement l'ardente curiosité de l'homme!

1. *Pensées*, édit. de M. Havet, p. 184.

Celui-là se montrerait frappé d'un bien étrange aveuglement qui méconnaîtrait ce fatal *desideratum* des connaissances humaines, et qui, sourd aux leçons de l'expérience, croirait que l'avenir, plus heureux que le passé, verra enfin s'achever l'œuvre à peine ébauchée par nos pères.

C'est en vain que pour échapper à l'aveu de l'insuffisance de la raison, la philosophie prétexterait ses intérêts compromis, comme si l'intérêt de la vérité ne l'emportait pas sur tous les autres, ou comme si l'amour du vrai, sa recherche libre et désintéressée étaient sérieusement menacés par la croyance à l'ordre surnaturel!

La philosophie n'est autre chose que l'étude de la vérité par les lumières de la raison. A ce titre, elle suppose : 1° que la raison peut parvenir à la connaissance certaine de la vérité ; 2° que sa portée s'étend non-seulement aux vérités de l'ordre physique qui frappent les sens, mais aux vérités de l'ordre moral. Ces deux points concédés, la légitimité de la philosophie s'ensuit naturellement ; son existence est assurée, la carrière lui est ouverte ; c'est à elle d'y marcher et de répondre aux espérances que le genre humain a fondées sur ses promesses.

Or, en quoi cette situation est-elle modifiée et aggravée pour la philosophie par l'existence de l'ordre surnaturel? Que par delà les vérités que la raison peut atteindre, il en existe d'autres qui la surpassent, suit-il de là que les premières lui échappent,

et qu'elle ne puisse pas s'y appliquer, en méditer les rapports et les conséquences, et faire tourner cette recherche au perfectionnement moral et intellectuel de l'homme? La philosophie, en un mot, ne conserve-t-elle pas son domaine à côté de celui de la théologie? Et ses droits sont-ils compromis, son œuvre propre, dans ce qu'elle a d'essentiel et de légitime, est-elle entravée, parce qu'elle n'est pas chargée seule de nous diriger dans l'accomplissement de nos destinées?

« La raison, dit un illustre prélat qui honorait le diocèse de Paris par l'exactitude de son savoir théologique avant de couronner son administration et sa vie par le dévouement du martyre, la raison ne saurait se plaindre des mystères, puisqu'ils laissent à leur place toutes les vérités naturelles, et n'arrêtent aucune de ses investigations. Ils sont au delà de tous les objets qu'elle peut atteindre; ils remplissent un vide qu'elle ne saurait remplir[1]. »

Il est hors de doute que la position n'est pas la même pour le philosophe qui admet un ordre surnaturel, et pour celui qui s'en tient aux conclusions démontrées par les forces de la raison; mais l'unique différence est que le premier puise à deux sources de connaissances et le second à une seule. Le premier

1. *Instruction pastorale de Mgr l'archevêque de Paris sur la composition, l'examen et la publication des livres*, Paris, 1842, in-4, p. 28.

est donc plus abondamment pourvu que le second, et mieux préparé que lui à la découverte de la vérité.

C'est un point qui a été habilement indiqué par le prélat que nous venons de citer : « Les théologiens exacts, dit-il, n'ont garde de contester les services et les droits de la raison.... Ils prétendent seulement que les vérités religieuses, objet des communes méditations du chrétien et du philosophe, triomphent plus facilement, lorsque celui qui les traite est armé d'une double force, éclairé d'un double flambeau[1]. »

Les anciens n'avaient pour se guider que les lumières naturelles; combien de vérités pressenties et entrevues n'ont-ils pas altérées par le mélange de monstrueuses erreurs !

Avec moins de génie peut-être, mais éclairés par le christianisme, les philosophes modernes ont poussé plus avant et plus haut. C'est l'alliance de la raison et de la foi qui nous a donné les Descartes, les Malebranche, les Arnauld, les Bossuet, les Leibnitz, les Fénelon, comme elle avait donné autrefois à l'Église les saint Augustin, les saint Anselme et les saint Thomas.

A ces sublimes et fermes génies, qui ont si bien mérité de la philosophie et du genre humain, quand vous comparez ceux qui, nourris des enseignements de la religion, les ont un jour rejetés, et se sont placés en dehors de toute foi, affectant désormais de

1. *Instruction*, etc., p. 14.

marcher seuls, autant que la condition de notre esprit le permet; vous découvrez sans étonnement que ces derniers ne l'emportent sur les autres qu'en présomption, et que, doués sans doute de facultés brillantes qui pouvaient recevoir une direction meilleure, ils n'atteignent pas le savoir élevé et profond, ni la solidité incomparable des maîtres de la science.

Si jamais l'intelligence de l'homme enivrée d'elle-même, a donné la mesure de sa vertu originelle, certainement c'est de nos jours, dans les systèmes de la philosophie allemande si variés et si ingénieux. Et cependant qu'a produit cette philosophie, effort suprême de la raison abandonnée à ses seules lumières? Ses partisans diront-ils qu'elle a créé un vaste et rapide courant d'idées? Mais qu'importe la force du courant, si les idées sont fausses, et si elles passent à travers le monde, comme un torrent qui entraîne et submerge toutes les vérités scientifiques et sociales? Quand les historiens raconteront dans la suite les destinées de ces écoles si vantées, je crains qu'ils ne portent sur elles un jugement rigoureux; car, malgré une singulière puissance de pénétration, elles n'auront réussi qu'à pousser l'idéalisme et le panthéisme à leurs limites les plus extrêmes.

Il serait facile de trouver d'autres écoles à qui la prétention de suivre la seule raison a également porté malheur. L'expérience témoigne que la foi n'a jamais empêché l'essor du génie; mais que le défaut de foi a occasionné la chute et la perte de plusieurs.

Remarquons aussi que parmi les opinions des philosophes, les seules que le temps ait épargnées, se trouvent en harmonie avec le christianisme. Il y a, osons le dire, deux parts à faire dans chaque système, ce que la foi chrétienne approuve, ce qu'elle condamne : la première est seule durable; la seconde un peu plus tôt, un peu plus tard disparaît; les philosophes eux-mêmes finissent par reconnaître qu'elle est erronée, et ils ont peine alors à s'expliquer l'approbation dont elle a été passagèrement l'objet.

Nous sommes donc ramenés de toutes parts à cette conclusion, que la raison de l'homme, dans sa condition présente, ne se suffit pas pleinement à elle-même, et que sur son propre terrain, elle est exposée aux chutes les plus graves, si elle n'a pas pour auxiliaire la croyance. Il y a un double excès que signalait Pascal : « exclure la raison, n'admettre que la raison[1].... » Nous avons dit que certains théologiens sont tombés dans le premier; le penchant des philosophes les entraîne vers le second; saint Thomas a su éviter l'un et l'autre. Chez lui, l'étendue de l'érudition n'a pas altéré la pureté de la foi, et de son côté la foi n'a jamais été un obstacle aux spéculations les plus abstraites de la philosophie. Sachons à son exemple marcher d'un pas également ferme dans la double voie que la Providence a ouverte à l'homme, et dont le terme est la possession de la vérité.

1. *Pensées*, édit. Havet, p. 186.

III

Il y aurait à recueillir chez saint Thomas un autre enseignement, qui est le corollaïre du précédent, mais qui par sa valeur propre, mérite une mention particulière; c'est que les vérités de l'ordre surnaturel ne sont pas en opposition avec les vérités naturellement connues; de sorte qu'il existe une facile alliance entre la religion et la philosophie.

Chose étrange! cette maxime si simple et si aisée à entendre, a été souvent méconnue.

Selon Spinoza, la raison et la foi n'ont aucun rapport entre elles; non-seulement elles sont distinctes, mais séparées; chacune a son domaine dont elle doit rester maîtresse absolue, sans être inquiétée et sans elle-même usurper le domaine de l'autre[1].

Le motif de l'opinion ou plutôt de l'erreur de Spinoza, est une vue incomplète du but de la philosophie

1. *Tract. theol. polit.*, c. XIV: « Ostendam inter fidem, sive Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem, quod jam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatum scopum et fundamentum novit, quæ sane toto cœlo discrepant. Philosophiæ enim scopus nihil est, præter veritatem. Fidei autem nihil, præter obedientiam et pietatem. » La doctrine de Spinoza a été solidement réfutée par M. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XVIIe *siècle*, Paris, 1846, 2 vol. in-8, t. II, p. 231. Voy. aussi le *Discours prononcé à la Faculté des lettres de Paris*, par M. Damiron, ouverture du cours de l'année scolaire 1845-1846, sur la question *Des rapports de la foi et de la raison*. Paris, 1845, in-8.

et de celui de la religion. Il a soutenu en effet que la philosophie se proposait seulement la connaissance spéculative du vrai, et que de son côté la religion devait inculquer aux hommes des sentiments de piété et d'obéissance. Mais définir ainsi la double mission du philosophe et du théologien, c'est la partager, la scinder et l'amoindrir. La science du premier tend à la pratique, et les pieuses pratiques du second supposent la science. Ou plutôt tous deux cherchent également le vrai, tous deux ont un égal amour du bien, quoique leurs points de départ et leurs procédés ne soient pas les mêmes. Mais si les voies qu'ils suivent sont différentes, ils se retrouvent au terme, et pendant leur course même, l'unité du but qu'ils poursuivent, établit entre eux de mutuelles relations. C'est en vain que Spinoza les convie à agir comme des étrangers; la nature ne leur permet pas l'isolement.

D'autres écrivains ne nient pas que la philosophie et la religion n'aient un domaine à certains égards commun. Mais ils se représentent la raison et la foi comme tellement opposées entre elles, que les réponses de l'une contredisent sur la plupart des points celles de l'autre, et que les vérités naturelles sont détruites radicalement par les vérités de l'ordre surnaturel.

Qui ne sait avec quelle ardeur le sceptique Bayle a embrassé cette opinion, avec quelle habileté captieuse il l'a soutenue! Toute sa vie, on peut le dire, s'est passée tristement à rechercher les dissonances qui

peuvent être aperçues entre la raison et la foi. Il excelle à donner aux dogmes religieux leur signification la plus littérale et la plus excessive, et à faire voir ensuite comment expliqués de la sorte, ils troublent et désorientent tous les calculs de la sagesse humaine. Au fond il ne gardait guère plus de ménagements pour la raison, et après l'avoir fait combattre avec la foi, il aimait à la mettre aux prises avec elle-même, et à triompher du spectacle de ses contradictions.

Le pyrrhonisme est le fruit nécessaire de la doctrine de Bayle; mais il sortirait non moins naturellement de tous les autres systèmes qui admettraient un antagonisme en quelque sorte fatal entre la religion et la philosophie.

Si la raison et la foi ont également la vérité pour objet, comment comprendre qu'elles ne s'accordent pas, à moins que la vérité ne soit opposée à elle-même, que tout ne soit vrai et faux tout ensemble : ce qui est la négation de toute certitude et la formule du scepticisme absolu !

Vainement on opposerait ici la faiblesse de la raison comparée à l'étendue de la puissance de Dieu, et à la hauteur des vérités que la foi nous révèle, comme si les lois de la raison pouvaient être vraies dans le monde sensible, selon la thèse de Kant, et ne l'être pas dans le monde de l'absolu.

Quel est le principe de la raison? C'est Dieu. Quel est le principe de la foi? Encore Dieu. Supposer la

raison en lutte avec la foi, c'est donc supposer que Dieu travaille à détruire lui-même ses ouvrages; c'est admettre, selon la forte expression de saint Thomas, imitée par Leibnitz, le combat de Dieu contre Dieu[1].

Résumons ce qui a été dit dans ce chapitre[2].

Il y a des vérités qui sont naturellement connues par la raison; il en est d'autres qui dépassent la raison et que nous ne pouvons découvrir qu'à la lumière surnaturelle de la foi.

Le théologien ne saurait méconnaître l'existence des premières qui sont l'objet propre de la philoso-

1. *Essais de Théodicée*, Disc. de la conformité de la foi avec la raison, § 39 : « Comme la raison est un don de Dieu, aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu. »

2. Ces lignes étaient écrites lorsque la Congrégation de l'Index, sollicitée de mettre un terme à de fâcheux débats, a rendu la décision suivante, qui consacre une fois de plus la doctrine de saint Thomas sur les rapports de la foi et de la raison. « I. Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant. II. Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandam animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit. III. Rationis usus fidem præcedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit. IV. Methodus qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere quod methodum hanc, præsertim approbante vel saltem tacente ecclesia, usurpaverunt. »

phie, ni le philosophe l'existence des secondes qui sont l'objet propre de la théologie.

Les vérités de l'ordre naturel et les vérités de l'ordre surnaturel ne peuvent pas être opposées entre elles; car elles émanent de la même source invisible de toute vérité et de toute lumière.

Il y a donc un rapport nécessaire entre la théologie et la philosophie qui, loin de se combattre et de se déprimer, doivent s'unir dans une alliance féconde pour l'esprit humain.

Telle est la doctrine qui ressort de la lecture des ouvrages de saint Thomas : doctrine consacrée par la tradition de l'Église, confirmée par l'expérience des siècles, et que nous osons recommander à la philosophie de notre âge comme la règle suprême de ses travaux.

CHAPITRE II.

DE LA MÉTHODE.

I. Avantages de la méthode scholastique. Services qu'elle a rendus au moyen âge. Services qu'elle peut rendre encore. — II. Ses inconvénients. Trop grande part qu'elle fait au raisonnement. Influence qu'elle a exercée sur le langage philosophique. Supériorité de la méthode psychologique.

Un fait souvent remarqué par les historiens, et qui méritait l'attention dont il a été l'objet, c'est la haute importance que la philosophie moderne a donnée à la question de la méthode. Lorsque Bacon et Descartes eurent signalé la mauvaise direction des études scientifiques comme la principale cause des mécomptes éprouvés par les savants; lorsqu'ils eurent placé la puissance de l'art au-dessus même de la puissance du génie, tous leurs disciples, sur les pas de ces illustres chefs, mirent leurs soins à distinguer les voies les plus sûres qui pouvaient conduire l'intelligence à la connaissance du vrai. La plupart composèrent des ouvrages dont le plan seul témoignait combien ils étaient préoccupés de cette question fondamentale. C'est ainsi que Malebranche

fut amené à écrire la *Recherche de la vérité*, Locke, Spinoza, Leibnitz des règles pour la direction de l'esprit, Kant, la *Critique de la raison pure*, où il détermine, à sa manière, l'objet de la métaphysique, et circonscrit son domaine.

Cependant, quoique l'importance de la méthode n'ait jamais été clairement comprise avant Bacon et Descartes, et qu'un de leurs principaux titres de gloire soit précisément de l'avoir mieux définie, il ne faudrait pas conclure de là que tout jusqu'à eux n'était que confusion et désordre dans les ouvrages et dans les recherches des philosophes. Qu'est-ce qu'une science, en dernière analyse, sinon une suite régulière de notions et de faits? Toute science, par conséquent, suppose une méthode, et l'abandon de toute méthode n'irait pas à moins qu'à l'abolition même de la science. Il se peut que le savant ne se rende pas compte des procédés qu'il emploie, et cette situation, avant le XVIIe siècle, était certainement très-générale; mais pour ne s'être pas expliqué par avance à lui-même le but qu'il poursuit et les moyens de l'atteindre, il n'en marche pas moins vers ce but très-régulièrement, à peu près comme les orateurs pratiquent les règles de l'éloquence, et les poëtes celles de la poésie, sans les connaître et sans y réfléchir.

Ceci posé, à l'égard des philosophes qui ont précédé Bacon et Descartes, la question se réduit à savoir quels sont les avantages ou les inconvénients

de leur méthode, qu'ils l'aient ou non suivie avec calcul et réflexion.

La méthode peut être considérée sous deux points de vue, ou, ce qui revient au même, le mot de méthode peut être pris dans deux acceptions ; il signifie : 1° l'ordre dans lequel nous rangeons nos pensées, nous disposons les questions à résoudre; 2° l'ensemble des procédés que nous employons pour les résoudre. Ces deux sens du mot sont, par la force même des choses, étroitement liés, et la pensée va si aisément de l'un à l'autre, que c'est à peine si les philosophes prennent le soin de les distinguer.

Nous avons dit quelle était sous ce double point de vue la méthode de saint Thomas.

Il part des questions les plus hautes, de celles qui concernent Dieu, son existence, ses attributs, ses rapports avec le monde. Il descend de Dieu à l'homme, et dans l'homme il considère la nature de l'âme et son union avec le corps, avant de parler de ses opérations, de ses penchants, de ses facultés. De même, en morale, il commence par traiter du souverain bien, de la fin dernière, et il n'arrive à parler des devoirs particuliers qu'après avoir épuisé la question générale de la destinée et du devoir. Saint Thomas, en un mot, débute constamment par les questions métaphysiques, et n'aborde qu'en dernier lieu les points de fait et de détail.

Quant au procédé de saint Thomas, il découle de l'ordre dans lequel il a rangé les parties de la science.

Comme il se place d'abord sur les sommets les plus élevés pour descendre ensuite de ces hauteurs aux particularités et à l'application, il ne pouvait pas suivre et il n'a pas suivi d'autre procédé que celui qui va du général au particulier, à savoir, la déduction. Il l'a suivie sous la forme que la déduction avait alors, c'est-à-dire le syllogisme, en posant des prémisses et en tirant des conclusions, sur la base desquelles il élève d'autres syllogismes, depuis la première question qui ouvre la *Somme de Théologie* jusqu'à la fin de l'ouvrage.

Quelle est la valeur de cette méthode? Mérite-t-elle les reproches qu'elle a encourus ? Est-il à regretter au contraire qu'elle ait disparu de nos écoles? Faut-il chercher à l'y ramener?

I

Que la méthode de saint Thomas, pour qui l'examine sérieusement, offre des côtés excellents, c'est là un point que nous tenons d'abord à bien mettre en lumière.

La méthode scholastique ne peut être appréciée avec équité, si on ne la considère 1° dans ses rapports avec le moyen âge; 2° au point de vue des besoins actuels de l'esprit humain et de la société.

Envisagée sous le premier aspect, elle nous semble avoir été merveilleusement appropriée à la situation des esprits au temps où elle régna. Elle était

indiquée, j'en conviens, et en quelque sorte imposée aux premiers philosophes scholastiques par la lecture des ouvrages d'Aristote et de ses commentateurs arabes, qui furent si longtemps les principaux maîtres de la pensée moderne. Mais sans contester l'influence qui a pu être exercée par le péripatétisme sur le choix de la méthode, on ne saurait, suivant nous, méconnaître que ce choix tenait à une cause plus profonde, plus intime, je veux dire la situation intellectuelle de la chrétienté.

Nous nous sommes accoutumés à regarder le moyen âge comme une époque de soumission docile, où les intelligences se laissaient facilement gagner aux enseignements de l'Église, où les cœurs étaient unis dans la foi et la charité. Cette union, à l'origine surtout, existait, il faut le dire, plutôt dans les formes extérieures du culte que dans le fond des âmes. Sous l'apparente uniformité des sentiments et des croyances, l'historien aperçoit un fonds incohérent de superstitions et de préjugés, débris de toutes les erreurs qui s'étaient succédé en Occident depuis la chute du paganisme. Les philosophes luttaient à l'exemple des théologiens contre ce mal des esprits; mais pour débrouiller le chaos, pour distinguer le vrai du faux, pour réduire en un corps de doctrine tout ce qu'il fallait croire sur les points les plus élevés et les plus délicats de la métaphysique et de la morale chrétiennes, la sagacité ne suffisait pas; il fallait toutes les ressources de l'art, une mé-

thode sévère, industrieuse, opiniâtre, qui permît de poursuivre l'erreur dans ses derniers retranchements, de discerner la vérité, de la définir, et d'assurer son empire sur les esprits à force de précision et d'évidence. L'argumentation scholastique a été cette méthode. Ses formes nettes et rigoureuses, son aridité même, ont servi à calmer le désordre involontaire des intelligences. Elle a aidé la théologie catholique à frayer sa route entre les hérésies manichéennes et gnostiques, le panthéisme oriental, le mahométisme et les monstrueuses rêveries des Cathares et des Albigeois. Supposez au contraire une méthode moins austère, plus élégante, mais plus relâchée, la confusion des doctrines aurait continué; à la faveur de l'obscurité dans les idées et de l'indécision dans le langage, les erreurs se seraient perpétuées ; tout serait resté plus incertain dans les convictions et dans les caractères ; la société chrétienne se serait moins solidement assise, et les merveilleuses créations que la foi à des dogmes rigoureusement définis pouvait seule enfanter, n'auraient pas ravi l'admiration du monde.

Avec les circonstances que nous venons de rappeler, l'utilité de la méthode syllogistique devait en partie s'évanouir; cependant, même de nos jours, cette méthode conserve encore assez d'importance pour n'être pas entièrement négligée.

N'avons-nous pas, même au siècle où nous sommes, bien des idées flottantes à fixer, des erreurs à corriger, des sophismes à résoudre? Les doctrines

sociales sont-elles si bien enracinées dans les esprits qu'il soit désormais superflu de prétendre les confirmer? Une plainte retentit de tous côtés; on signale comme un des traits et un des malheurs de notre temps, le désordre et l'incohérence des opinions. Je n'ai pas la naïveté de croire que la méthode scholastique nous donnerait ce qui nous manque sous ce rapport; me trompé-je toutefois en estimant que la manière un peu lâche de penser et de parler sur toute matière a pu contribuer au vague des idées et à la mollesse des convictions, et que nous corrigerions une partie du mal, si nous pratiquions davantage cette méthode qui ne sacrifie pas la pensée et la vérité aux ornements du langage, qui veut des notions précises et des termes bien définis, qui écarte sans pitié ce qui est superflu, obscur ou vague, et qui, rapprochant nos idées dans un ordre invariable, sans intermédiaire inutile, nous accoutume, que dis-je? nous oblige à saisir leurs caractères vrais et leurs rapports légitimes[1]?

1. C'est le jugement que M. Cousin a porté sur l'argument syllogistique, *Hist. de la philosophie au* XVIII[e] *siècle*, 6[e] leçon : « Il est impossible que la forme de la pensée n'influe pas sur la pensée elle-même, et que la décomposition du raisonnement dans les trois termes qui le constituent ne rende pas plus distincte et plus sûre la perception des rapports de convenance et de disconvenance qui les unissent et les séparent. Amenées ainsi face à face, la majeure, la mineure et la conséquence manifestent d'elles-mêmes leurs vrais rapports, et la seule vertu de leur énumération précise et de leur disposition régulière s'oppose à l'introduction de rapports trop chimériques, et dissipe les à peu près et les fantômes dont l'imagination remplit les intervalles du raisonnement. La rigueur de

Indépendamment de cet avantage, l'argumentation scholastique est éminemment propice au développement de certaines qualités de l'esprit que nos pères estimaient être du plus haut prix et qu'une éducation bien réglée ne saurait négliger. Il est impossible de s'être habitué à dégager la vérité des artifices du langage, à la voir face à face, à coordonner ses idées et à en suivre l'enchaînement, sans que l'esprit y gagne en exactitude, en pénétration, en agilité. Quel autre exercice pourrait remplacer cette puissante gymnastique intellectuelle et donner les mêmes résultats? Sous ce rapport, l'argumentation scholastique est d'une merveilleuse utilité pour l'enseignement. Quand bien même le maître ne l'emploierait pas dans l'exposition de la vérité, il devrait y avoir recours comme moyen d'assouplir et de fortifier la raison des élèves. Je sais que malgré les recommandations réitérées [1], aujourd'hui tombées en désuétude, cet exercice est abandonné dans la plupart des établissements de l'État; mais je sais aussi qu'il continue d'être pratiqué dans les séminaires. Le pou-

la forme se réfléchit sur l'opération qu'elle exprime; elle se communique à la langue du raisonnement, et bientôt à la langue générale elle-même. De là, peu à peu des habitudes de sévérité et de précision qui passent dans tous les ouvrages d'esprit, et influent puissamment sur le développement de l'intelligence. »

1. Voy. notamment une circulaire de M. Cousin, alors ministre de l'instruction publique, en date du 17 septembre 1840. La dernière *Instruction générale pour l'exécution du plan d'études des lycées* est moins favorable à l'argumentation scholastique. Voy. page 133 de l'édition in-4. Paris, imprimerie impériale, 1854.

voir ecclésiastique n'a pas voulu renoncer à ce moyen traditionnel d'aguerrir les jeunes lévites à la lutte contre l'erreur, et de favoriser en eux l'éveil des facultés qui, à défaut d'une imagination riche, leur seront le plus précieuses, même en dehors de l'exercice du saint ministère. Il y a quelques années, dans une réunion académique, le prince de Talleyrand n'hésitait pas à déclarer que c'étaient les finesses de l'étude de la théologie qui avaient le plus contribué à développer chez tant d'hommes d'État illustres, sortis des rangs du clergé, les qualités éminentes qu'ils avaient su tourner à la gloire de leur pays [1]. Le fond ni la forme de la théologie n'ayant varié depuis saint

1. *Éloge de M. le comte Reinhart*, prononcé à l'Académie des sciences morales et politiques dans la séance du 3 mars 1838, in-8, p. 7 et 8 : « L'étude de la théologie surtout, où M. Reinhart se fit remarquer dans le séminaire de Denkendorf et dans celui de la Faculté protestante de Tubingue, lui avait donné une force et en même temps une souplesse de raisonnement, que l'on retrouve dans toutes les pièces qui sont sorties de sa plume. Et pour m'ôter à moi-même la crainte de me laisser aller à une idée qui pourrait paraître paradoxale, je me sens obligé de rappeler ici les noms de plusieurs de nos grands négociateurs, tous théologiens, et tous remarqués par l'histoire comme ayant conduit les affaires politiques les plus importantes de leur temps : le cardinal chancelier Duprat, aussi versé dans le droit canon que dans le droit civil, et qui fixa avec Léon X les bases du concordat dont plusieurs dispositions subsistent encore aujourd'hui . le cardinal d'Ossat qui, malgré les efforts de plusieurs grandes puissances, parvint à réconcilier Henri IV avec la cour de Rome; le recueil de lettres qu'il a laissé est encore prescrit aujourd'hui aux jeunes gens qui se destinent à la carrière politique : le cardinal de Polignac, théologien, poëte et négociateur, qui, après tant de guerres malheureuses, sut conserver à la France, par le traité d'Utrecht, les conquêtes de Louis XIV. »

Thomas, l'éloge doit remonter au docteur Angélique et à la scholastique tout entière. Ce témoignage inattendu, donné de si haut, par un juge si désintéressé, doit achever de nous convaincre que la méthode pratiquée au moyen âge n'était pas sans valeur, et qu'elle peut encore rendre d'utiles services, ne fût-ce que pour l'éducation des esprits.

II

Après avoir lu les observations qui précèdent, personne, nous le pensons, ne nous accusera de nous montrer les adversaires de la méthode syllogistique; nous paraîtrions plutôt prévenus en sa faveur. Toutefois en nous efforçant de faire comprendre l'utilité et les bienfaits de cette méthode, nous ne nous dissimulons pas les défauts qu'elle présente, même chez saint Thomas.

Quel est le vice le plus général de la méthode syllogistique? C'est de subordonner tout au raisonnement, et d'étouffer sous des liens artificiels le mouvement spontané de l'intelligence et de la sensibilité. Un prélat que nous aimons à citer reprochait, il y a quelques années, à la philosophie moderne, de mutiler l'homme, de séparer arbitrairement ses facultés, comme si tous les pouvoirs réunis de l'âme n'étaient pas un jeu dans la recherche de la vérité[1].

1. Voy. le *Mémoire sur l'enseignement philosophique* adressé à la Chambre des Pairs par Mgr l'archevêque de Paris. Paris, 1844, in-8, p. 21.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner jusqu'à quel point le reproche était fondé ; mais on doit convenir qu'il s'applique avec une parfaite exactitude aux philosophes scholastiques. Ce sont eux surtout qui ont fait deux parts dans la nature de l'homme, qui ont isolé le raisonnement de nos autres puissances, et qui lui ont légué la tâche impossible de découvrir le vrai et de combattre le faux par ses seules forces.

La science du vrai peut-elle être ainsi ramenée à une sorte de géométrie ? L'âme humaine, dans la contemplation des objets qui l'intéressent le plus, peut-elle se séparer d'elle-même, s'abdiquer et se soustraire aux aspirations des hautes facultés qu'elle a reçues de la Providence ? N'est-il pas une lumière du cœur, lumière féconde et vivifiante, dont les rayons peuvent être rares, mais projettent des clartés sublimes que les lueurs trop souvent vacillantes de l'esprit ne sauraient suppléer ? « Le cœur a ses raisons, dit Pascal, que la raison ne connaît point [1]. » « Les grandes pensées, a dit à son tour Vauvenargues, les grandes pensées viennent du cœur. » Le cœur a donc son rôle en philosophie. Qu'il soit surveillé et au besoin contenu par la raison ; que ses élans soient ménagés habilement ; que l'âme ne s'y abandonne pas avec une aveugle confiance, à la bonne heure ; mais n'étouffons pas cet essor généreux ; gardons-nous de dessécher cette forte séve sans laquelle les œuvres les plus ré-

1. *Pensées*, etc., édit. de M. Faugère, t. II, p. 172.

gulières demeurent froides et inanimées. C'est la leçon et l'exemple que les plus sages d'entre les philosophes nous ont légués. Je ne parle pas de Platon, ce type accompli de l'alliance d'une raison sévère et de la plus brillante imagination; mais Aristote lui-même, ce génie si austère, ne s'est pas défendu de l'amour et de l'enthousiasme du vrai. Quand il parle de Dieu, quand il décrit la béatitude de l'être infini, son style s'émeut; il y circule je ne sais quelle ardeur secrète allumée par le sentiment des perfections divines.

Quel a été le résultat de cette prépondérance exclusive que le moyen âge accordait en philosophie au raisonnement? Une sécheresse extrême d'exposition qui devait elle-même produire en peu de temps le dégoût et le discrédit des études philosophiques. Considérez les ouvrages des derniers docteurs scholastiques; quelle monotonie, quelle aridité! La question posée, l'auteur énumère les raisons pour l'affirmative et celles pour la négative; puis il propose la solution et la prouve au moyen d'un syllogisme; si la majeure ou la mineure présente de l'obscurité, il distingue, en appuyant au besoin chaque distinction par un syllogisme nouveau; arrivé aux objections, il les résout de la même manière. A peine un mot qui s'adresse à l'âme, qui repose l'esprit, qui le charme et qui l'émeuve. Le langage populaire, celui que tout le monde parle et entend, ne pouvait pas convenir pour exprimer ces raffinements de la pensée. En effet, il

est calqué sur la nature de l'homme; il dépeint à la fois les notions et les sentiments, et c'est à cette double propriété qu'il doit d'être compris par le vulgaire comme par les savants. La méthode suivie dans l'École ne s'adresse au contraire qu'à une partie de la nature humaine, la raison; il a donc fallu créer à son image une langue étroite, spéciale, étrangère au commun des hommes, intelligible pour les seuls philosophes. Un moraliste de nos jours, qui peut être comparé à Vauvenargues pour la délicatesse des pensées, Joubert, écrivait[1] : « Défiez-vous dans les livres métaphysiques des mots qui n'ont pas pu être introduits dans le monde et qui ne sont propres qu'à former une langue à part. » La scholastique s'est précipitée vers cet écueil, loin de l'éviter. Elle a eu son idiome particulier qui ne pouvait être entendu que des initiés, parce qu'il répondait à des idées qui ne trouvaient pas leur expression dans la langue vulgaire. Un des mérites de saint Thomas est d'avoir sacrifié moins qu'aucun autre à ce goût barbare de son temps. Il a des pages simplement écrites, et qui ne sont même pas entièrement dépourvues de cette éloquence calme et sobre qui convient à la philosophie; mais combien elles sont rares ! Le plus souvent son style est technique, sec,

1. *Pensées, essais, maximes et correspondance* de J. Joubert, 2e édit., Paris, 1850, t. I, p. 318. Je trouve chez Joubert une autre pensée qui me paraît également précieuse à recueillir, ibid., p. 313: « Souvenez-vous que la philosophie a une muse, et ne doit pas être une simple officine à raisonnement. »

aride. Or, la première loi pour une philosophie qui aspire au gouvernement des intelligences, c'est d'être accessible à tous les genres d'esprits : à cette condition seulement, elle pénètre au fond même de la société et parvient à la gouverner[1]. Le jour facile à prévoir dès le siècle d'Albert le Grand et de saint Thomas, où le divorce eut été consommé entre la langue du peuple et la langue de l'École, l'École fut jugée ; son discrédit commença. L'abus du syllogisme entraîna donc pour conséquence, d'abord un langage particulier à l'usage de la philosophie scholastique, et plus tard, la ruine de cette philosophie. La chute fut si profonde que tout le génie de saint Thomas put à peine préserver sa gloire, et que ses disciples, très-inférieurs, il est vrai, par le talent, ne se sont jamais relevés de l'arrêt porté contre eux par les écrivains de la Renaissance. Et de nos jours même, de combien de préventions ne sont-ils pas l'objet! Nous ne sommes pas certain que cet ouvrage où nous essayons de faire apprécier la valeur philosophique des travaux de saint Thomas, ne soit

1. Dans un écrit de Schelling sur la philosophie de M. Cousin, publié à la suite de la traduction du *Système de l'idéalisme transcendental*, par M. Grimblot, Paris, 1842, in-8, p. 379, on lit cette phrase remarquable : « Le but de toute philosophie, but bien souvent manqué, mais qu'il ne faut jamais perdre de vue, est d'obtenir l'assentiment universel en se rendant universellement intelligible. » A tous les reproches encourus par les modernes scholastiques de l'Allemagne, il faut joindre celui de ne s'être pas pénétrés davantage de l'importance de cette règle, dont Schelling lui-même, qui l'avait si fermement énoncée, s'est tant de fois écarté!

pas regardé par plusieurs comme un paradoxe non moins stérile que laborieux.

Nous venons de signaler un des vices de la méthode scholastique; elle a un autre défaut capital que saint Thomas n'a pas non plus entièrement évité; elle ne fait pas une assez forte part à l'observation.

Les philosophes scholastiques n'observent pas; ils argumentent. Telle est leur confiance dans la vertu de l'argumentation que, lorsqu'ils traitent des matières où il suffit de regarder pour voir, ils trouvent encore le secret de substituer les formes du syllogisme à la description fidèle des objets. S'agit-il, par exemple, de l'étude des passions? Saint Thomas, comme nous l'avons remarqué, réduit cette étude, expérimentale s'il en fut, à un certain nombre de questions, absolument comme s'il s'agissait des problèmes les plus abstrus de la métaphysique.

Et cependant, la révélation mise à part, avons-nous une autre voie que l'observation pour acquérir des notions certaines sur l'univers et sur son auteur? N'est-ce pas en s'étudiant soi-même, en méditant les faits du monde moral et ceux de la nature physique, que la raison peut s'élever aux conceptions qui dépassent la portée même de l'expérience? Il semble que cette vérité n'avait point échappé à saint Thomas, et qu'il était plutôt enclin à l'exagérer, puisqu'il regardait les données sensibles non-seulement comme le point de départ, mais comme le principe de la connaissance humaine. Nous sommes donc en droit

de nous étonner que le saint docteur n'ait pas pratiqué plus constamment cette méthode dont, si je l'ose dire, le fondement métaphysique est posé dans sa philosophie. N'y recourir que rarement, au hasard, en la dissimulant sous les formes de l'argumentation syllogistique, n'était-ce pas méconnaître, après les avoir énoncées, les lois de l'esprit humain et les conditions du progrès scientifique?

Pour justifier la méthode de saint Thomas on peut dire, il est vrai, que nous nous méprenons sur le rôle de la philosophie; que son objet propre n'est pas, comme nous paraissons le croire, la recherche de la vérité; qu'elle diffère, sous ce rapport, des sciences physiques et naturelles qui se proposent des vérités nouvelles à découvrir, tandis qu'elle a seulement pour objet la démonstration des vérités déjà connues; qu'en un mot, elle est *démonstrative* et non *inquisitive*. Telle est l'opinion qui a été soutenue de nos jours par un célèbre théologien, thomiste zélé, qui l'avait enseignée dans ses livres avant de la proclamer du haut de la chaire chrétienne[1] Le P. Ventura ajoute que cette doctrine est précisément celle de saint Thomas, et que, faute de l'avoir suivie, la philosophie moderne est tombée dans les plus déplorables erreurs sur la question de la méthode.

1. Voy. l'ouvrage du P. Ventura, *De methodo philosophandi*, Romæ, 1828, in-8. La doctrine est la même que l'illustre théologien a enseignée dans les conférences prêchées à Paris depuis 1851 et publiées sous ce titre : *La raison philosophique et la raison catholique*. Paris, 1852-1853, 2 vol. in-8.

Que saint Thomas ait considéré la philosophie comme une science purement démonstrative, c'est là une allégation qu'on aurait peine, je crois, à concilier avec l'ensemble de sa doctrine et avec les passages de ses ouvrages que nous avons plusieurs fois cités. Lorsque, sans cesse, en parlant des vérités divines, on le voit se servir du mot *investigatio*; quand on l'entend déclarer que cette recherche est accessible à l'inquisition de la raison, *inquisitioni rationis pervia*, comment admettre que, selon le docteur Angélique, la recherche de la vérité n'entrait pas dans le domaine de la philosophie, et surpassait absolument les forces de l'esprit humain? Mais nous avons établi ce point trop fortement dans les chapitres précédents pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. Contentons-nous pour le moment d'examiner d'une manière générale la question posée par le P. Ventura, à savoir, si la philosophie serait effectivement une science de pure démonstration, à qui les procédés de la méthode syllogistique suffiraient, et qui n'aurait que faire de l'expérience.

Nous ne songeons nullement à contester un point que nos efforts tendraient, s'il le fallait, à mettre en lumière; c'est que les vérités qui sont la règle de nos actes, et d'où dépendent tout à la fois notre moralité et notre bonheur, nous sont données primitivement par une sorte de révélation originelle qui témoigne de la sagesse et de la bonté de la Providence. Quand la lumière surnaturelle n'a pas encore éclairé

l'homme, ces vérités sont le flambeau qui le dirige pendant sa course à travers cette vie. Dieu n'a pas voulu qu'aucune intelligence les ignorât, et il a pris soin de les imprimer lui-même au fond des âmes. L'idée de l'Être suprême et de ses perfections infinies, le sentiment moral, la notion de la liberté et de la responsabilité humaine, l'espérance de la vie future, sont des notions que chacun trouve en lui-même et dans la tradition du genre humain, avant de les avoir étudiées dans les livres des philosophes. Quel est le rôle de la philosophie à l'égard de ces vérités fondamentales? C'est de les confirmer; c'est d'en affermir l'autorité sur le cœur et sur l'esprit de l'homme. Bien qu'elle ne les ait pas inventées, bien qu'elles ne soient pas la découverte personnelle de quelque génie sublime, elle a le pouvoir de les faire paraître plus lumineuses, plus aimables, et c'est en cela que consiste précisément l'utilité de sa mission[1]. Quand,

1. Sur la mission de la philosophie, nous avons exposé le même sentiment dans l'avant-propos des *Notions de logique*, Paris, 1856, in-12. Nous demandons la permission de reproduire ici ce court passage : « La métaphysique et la morale ne sont pas aussi étrangères au commun des hommes qu'ils paraissent enclins à le penser. Sur les questions qui intéressent leur moralité et leur bonheur, comme la spiritualité, le libre arbitre, le devoir et la destinée, Dieu leur a ménagé des lumières intérieures que la paresse d'esprit et les déréglements de la volonté ne parviennent pas à éteindre entièrement. C'est à dégager ces lueurs divines, si fortement imprimées dans la conscience humaine, c'est à nous les rendre plus présentes et en quelque sorte plus sensibles, que doit s'appliquer l'enseignement, et que consiste, selon nous, toute la mission de la philosophie. Car il ne faut pas croire qu'il existe, à l'usage de la jeunesse, une certaine

sur quelque point elle est parvenue à des définitions plus exactes, à des preuves plus évidentes et plus certaines, elle a rendu au genre humain le service le plus grand qu'il puisse attendre des métaphysiciens et des moralistes. Sous ce rapport, et dans cette mesure, la philosophie est véritablement une science démonstrative.

Mais examinez à quelles conditions la philosophie peut accomplir son œuvre. Il faut d'abord qu'elle soit en possession de principes certains qui lui servent de base, et sans lesquels tout l'édifice s'écroulerait. Ne sait-on pas en effet que tout syllogisme renferme une majeure et une mineure qui engendrent la conclusion et d'où dépend l'évidence du raisonnement? Or ces prémisses nécessaires, qui les fournira au philosophe? Ce n'est pas apparemment le syllogisme, puisqu'il les présuppose, et qu'elles sont le nerf de la démonstration. Donc la méthode dé-

philosophie superficielle, étroite et incomplète, et à l'usage des esprits mûris par la méditation, une autre philosophie tout autrement profonde que la première, et capable de nous en apprendre bien davantage sur les mystères de l'existence. Ces humbles notions, écho de la sagesse vulgaire, que les professeurs de nos lycées enseignent à leurs élèves, c'est le fond nécessaire et l'immuable condition de la science. On réussit plus ou moins à les expliquer, mais nulle intelligence d'homme n'a encore eu la puissance de les déraciner ni de les dépasser. Tous ceux qui l'ont entrepris se sont égarés dans leurs propres inventions ; et de quelques facultés brillantes que la nature les eût doués, l'histoire témoigne qu'ils ont stérilement agité le monde, sans avoir levé aucun des voiles, ni pénétré un seul des mystères dont s'irritait leur indiscrète et présomptueuse curiosité. »

monstrative en implique une autre par laquelle la raison découvre les vérités qui sont le fondement de tout le reste. Faute d'avoir défini exactement cette seconde méthode, le philosophe est exposé à recueillir les majeures dont il a besoin partout où il croit les trouver, et à les accepter pour ainsi dire de toutes mains, sans les avoir suffisamment vérifiées.

Mais il y a plus. Quand on essaye de remonter par l'analyse aux principes généraux de la démonstration, on arrive à des axiomes et à des définitions, comme ceux qui, en géométrie, servent à enchaîner les théorèmes. Dans toutes les branches des connaissances humaines, les axiomes et les définitions jouent un rôle essentiel, et dans les mathématiques ils suffisent à fonder la science qui n'est que le développement régulier d'un certain nombre de notions abstraites. Mais comme la métaphysique a son objet propre, elle a aussi ses conditions particulières. Lorsque le philosophe entreprend la démonstration des dogmes qui sont la foi commune de l'humanité, n'a-t il rien de mieux à faire que de poser des principes abstraits et d'en suivre pas à pas les conséquences? Je ne prétends pas condamner absolument cette marche; mais il y a une autre voie qui consiste à descendre dans les profondeurs de la conscience, à chercher en nous-mêmes la trace ineffaçable des vérités morales, à les prouver directement par l'étude réfléchie de notre âme, à peu près comme le physicien demande à l'expérience sensible la connaissance des lois de la

nature matérielle. C'est la voie que Descartes a inaugurée avec tant d'éclat au XVIIe siècle, et dans laquelle plus d'une école contemporaine, en France et dans d'autres pays, se fait gloire de marcher. La philosophie qui préfère suivre cette direction, ne cesse pas d'être, comme on dit, *démonstrative;* aussi bien la démonstration de la vérité n'est-elle pas le but suprême de la science? mais pour atteindre plus sûrement ce but, elle est d'abord *inquisitive :* elle commence par recueillir à la lumière de la conscience, les preuves vivantes des vérités qu'elle se propose d'établir.

Or, contestera-t-on au philosophe le droit d'étudier son âme avant tout autre objet, et de professer, que la connaissance de soi-même est, avec la crainte de Dieu, le vrai commencement de la sagesse? L'injuste anathème qui serait lancé contre l'observation psychologique n'irait pas à moins qu'à rayer d'un trait de plume le travail de la science moderne depuis trois siècles. Le P. Ventura ne reculerait peut-être pas devant cette conséquence; mais arrivé au XVIe siècle, la logique ne permet pas de s'y arrêter : il faut remonter plus haut jusqu'à saint Anselme et saint Augustin, et condamner aussi ces pieux et savants génies qui, avant Descartes et Malebranche, avant Fénelon et Bossuet, ont osé chercher au dedans d'eux-mêmes la raison des sublimes vérités que leur cœur adorait. Et dans quel but cette universelle et rigoureuse exclusion d'une méthode consacrée par d'illus-

tres exemples? Sans doute pour substituer la méthode syllogistique de démonstration aux procédés plus simples de l'expérience psychologique. Mais, je le demande de nouveau, à quelle fin?

« La manière de démontrer, disait excellemment Descartes[1], est double; l'une se fait par l'analyse ou résolution, et l'autre par la synthèse ou composition.

« L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes; en sorte que si le lecteur veut la suivre et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée et ne la rendra pas moins sienne que si lui-même l'avait inventée....

« La synthèse, au contraire, par une voie toute différente, et comme en examinant les causes par leurs effets, bien que la preuve qu'elle contient soit souvent aussi des effets par les causes, démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions, et se sert d'une longue suite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes et de problèmes, afin que si on lui nie quelques conséquences, elle fasse voir comment elles sont contenues dans les antécédents, et qu'elle arrache le consentement du lecteur tout obstiné et opiniâtre qu'il puisse être;

1. *Réponses aux secondes objections*, Œuvres, t. I, p. 447

mais elle ne donne pas comme l'autre une entière satisfaction à l'esprit de ceux qui désirent d'apprendre, parce qu'elle n'enseigne pas la méthode par laquelle la chose a été inventée....

« .... Encore que touchant les choses qui se traitent en la géométrie, la synthèse puisse utilement être mise après l'analyse, elle ne convient pas toutefois si bien aux matières qui appartiennent à la métaphysique.... »

L'opinion de Descartes sur les avantages de l'analyse comparée à la synthèse, peut être étendue avec une parfaite exactitude à l'observation intérieure comparée au syllogisme. En effet, quand la méthode nous oblige à nous replier sur notre âme et à suivre la génération de nos pensées, nous sommes associés pour ainsi dire à l'invention de la vérité, puisque c'est en nous aidant à la découvrir nous-mêmes qu'on nous la démontre. Dans ce cas, le philosophe, au lieu de rester un professeur ou un auteur, se trouve être, comme on l'a dit, un homme racontant à ses semblables ce qui se passe en lui-même pour leur faire reconnaître ce qui se passe en eux[1]. La méthode syllogistique est toute différente; elle n'explique pas comment l'esprit humain conçoit la vérité qu'elle suppose découverte; elle nous transporte d'abord sur des hauteurs, sans nous faire voir le chemin par où on y arrive. C'est pourquoi, selon l'heureuse expres-

1. M. Cousin, *Journal des savants*, août 1850.

sion de Descartes, « elle ne donne pas une entière satisfaction à ceux qui désirent apprendre. »

Mais cette méthode a un second défaut bien plus grave, qui est de reléguer l'intelligence dans la région desséchée de l'abstraction. Il ne faut pas plus s'exagérer que méconnaître la portée du syllogisme. Les principes d'où il part sont certains; mais étant très-généraux, ils sont, comme nous l'avons dit, très-abstraits, c'est-à-dire très-éloignés de la réalité. Or, où peuvent conduire des principes abstraits, sinon à des conclusions également abstraites? S'agit-il de l'existence divine? La conscience fidèlement interrogée nous élève à l'idée du Dieu vivant, qui est doué à un degré infini de sagesse, de liberté et de justice, et qui a toute la réalité de mon être, puisqu'il m'est donné en opposition avec mon être et comme la cause de mon être; mais si à l'insu même des philosophes, la lumière intérieure n'éclairait pas la démonstration, que serait le Dieu du syllogisme, sinon une formule froide et inanimée, sans autre vertu que sa rigueur invincible à la controverse? S'agit-il de l'âme humaine? Si je m'observe, chacun des actes intérieurs me révèle cette force une, simple, identique qui est le fond même de ma vie; si je demande au raisonnement de la démontrer, il ne peut placer devant mes yeux qu'une certaine unité logique, nécessaire pour rendre compte des phénomènes de la pensée, du sentiment et de la volonté; il ne m'introduit pas au foyer même de l'existence spirituelle. S'agit-il enfin de la liberté?

Par la conscience, je me vois, je me sens libre, aussi certainement que j'aperçois les objets qui m'environnent; par le raisonnement, je ne sors pas du domaine de l'abstraction; je me persuade que je puis et que je dois être libre; mais si j'acquiers la certitude de la possibilité et de la convenance de la liberté, je n'en ai pas la vue immédiate et positive. Et ces résultats insuffisants que me donne le raisonnement, à quel prix y arrivons-nous? En passant par mille détours et en essuyant, si on peut ainsi parler, toutes les objections qu'il plaît aux esprits subtils ou à la mauvaise foi d'accumuler; trop heureux quand ces controverses ne font que fatiguer notre esprit, et qu'elles ne le poussent pas, après l'avoir aveuglé, au découragement et au scepticisme.

Il y a des vérités que la Providence a placées devant nous, et qu'elle nous a permis de voir, pourvu que nous voulussions ouvrir les yeux à la lumière et regarder. Si au lieu de cela, nous nous mettons à argumenter, non-seulement nous ne profitons pas de la lumière qui nous est offerte; mais nous courons risque de l'éteindre, ou du moins nous affaiblissons la clairvoyance de notre regard; pareils à celui qui en plein midi se renfermerait dans un lieu obscur, pour lire à la lueur d'une lampe. Il ne profiterait pas de la clarté du jour, et il se perdrait la vue.

« La première étude pour le philosophe, dit saint

Thomas, est celle de la créature; la dernière est celle de Dieu [1]. » Je ne saurais me défendre du regret que le docteur Angélique n'ait pas pratiqué cette maxime et appuyé constamment sa philosophie sur la base de la conscience.

Les défauts de la méthode scholastique déjà sensibles chez le saint docteur, bien que tempérés par l'admirable sobriété de son génie, se développent et éclatent chez ses successeurs. Quand on écoute les partisans exclusifs de cette méthode, on serait vraiment tenté de croire qu'ils ne la connaissent pas. Je voudrais les placer en présence d'un Commentaire sur Pierre Lombard ou d'un recueil de Questions quodlibétiques de la fin du XIV[e] siècle; je serais curieux de savoir quelle impression ils éprouveraient de cette lecture, et si, après avoir vu à l'œuvre la méthode démonstrative, ils continueraient à la proclamer la méthode philosophique par excellence. Osons le dire, Descartes n'a été que l'instrument de la réforme la plus nécessaire, lorsqu'il est venu substituer à cet amas de formules bizarres, de termes techniques et de règles artificielles une méthode plus dégagée, plus simple et moins aride, dont le premier précepte était de se mettre en présence de la vérité et

1. *C. G.*, c. IV. Voy. plus haut liv. I, sect. III, ch. 2. Un texte plus remarquable encore, ce sont les lignes suivantes que nous recommandons à la méditation des adversaires de la psychologie : « Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores et non e converso. » *De Unitate intellectus*, edit. Rubeis, p. 259.

de l'observer. Que le XVII[e] siècle ait été trop loin dans sa réaction contre les procédés de la scholastique, je le crois : excepté Leibniz [1] qui tenait « l'invention de la forme des syllogismes pour une des plus belles de l'esprit humain, » les contemporains de Descartes ont méconnu et les services que la logique de l'École avait rendus, et ceux qu'elle pouvait rendre, et ce qu'elle avait de solide et de durable. Il appartient à la philosophie contemporaine qui est déjà loin de ces controverses, de se montrer plus calme et plus équitable. Nous espérons l'avoir fait. Nous n'avons pas dissimulé les côtés excellents que l'argumentation syllogistique employée dans une juste mesure, nous paraissait offrir; nous avons signalé en même temps ce qu'elle nous semblait avoir de défectueux.

1. *Nouv. essais*, IV, c. XVII : « Il faut avouer que la forme scholastique des syllogismes est peu employée dans le monde, et qu'elle serait trop longue et embrouillerait, si on la voulait employer sérieusement. Et cependant, le croiriez-vous? je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain et même des plus considérables. » Voy. aussi un passage très-curieux d'une lettre à Wagner sur la logique, publiée par M. Erdmann, son édition des Œuvres philosophiques de Leibniz, Berlin, 1840, p. 423. Ce passage a été traduit par le P. Gratry, au tome I[er] de sa *Logique*, p. 277.

CHAPITRE III.

DOCTRINE RELIGIEUSE.

I. Critique de la démonstration de l'existence de Dieu. — II. Caractère et portée de la connaissance que nous avons des attributs de Dieu. — III. Rapports de Dieu et du monde. Examen d'une objection. Création. Providence. — IV. De l'origine du mal.

On n'attend pas de nous que dans ce chapitre, nous débattions pas à pas les différents points de la théodicée de saint Thomas : ce serait, à certains égards, mettre en discussion l'enseignement même de l'Église catholique. Quelle est la décision du saint docteur sur Dieu et sur les rapports de Dieu et du monde, que l'Église ait repoussée ? Quelle est celle qui n'ait pas été approuvée par les théologiens les plus autorisés ? Il y aurait une égale présomption de notre part, soit à nous poser en défenseurs de ces doctrines vénérées, comme si elles avaient besoin de notre faible voix pour être soutenues, soit à les citer en quelque sorte devant nous, pour en faire l'objet de nos censures.

Et toutefois, nous n'aurions rempli qu'une partie de notre tâche, en nous renfermant dans les formules stériles d'une adhésion vague et non motivée. Nous

devons essayer de mettre en évidence les graves et fécondes leçons qui se trouvent contenues dans les ouvrages de saint Thomas; nous devons, selon nos forces, confirmer et compléter ses démonstrations et les opposer aux erreurs et aux lacunes des systèmes modernes. Il suffira que nous touchions aux sommités de la doctrine, aux points qui intéressent plus spécialement la philosophie de notre siècle, comme l'existence de Dieu, la manière dont nous connaissons les perfections divines, les rapports de Dieu et du monde, l'origine du mal. Nous négligerons les parties qui ont moins d'importance ou qui ne sont aujourd'hui l'objet d'aucun débat. La conclusion pratique qui ressortira de cet examen, sera, nous l'espérons, que le docteur Angélique offre à la génération contemporaine de plus abondantes lumières sur les problèmes de la métaphysique religieuse, qu'elle n'en saurait trouver chez les sages de l'antiquité, et le dirai-je même? chez les plus beaux génies des temps modernes.

I

On a vu comment à l'exemple d'Aristote, et suivant la parole de l'apôtre des nations, saint Thomas démontrait l'existence de Dieu par le mouvement et par les autres effets visibles de la puissance divine.

Quiconque n'est pas sous le joug de l'esprit de système, reconnaîtra que cette preuve répond à une tendance innée de l'intelligence humaine qui s'élève

naturellement des effets aux causes, et de la vue des merveilles de la nature à la pensée de leur auteur. Elle a eu cette singulière fortune de captiver les esprits les plus divers, Socrate, Aristote, les Stoïciens, Cicéron, la plupart des Pères de l'Église, saint Thomas, Fénelon. Kant lui-même, ce juge si sévère des procédés de l'entendement, ce censeur inexorable des démonstrations de l'existence de Dieu dont il conteste absolument la valeur scientifique, veut bien reconnaître que l'argument qu'il appelle *physico-théologique* a mérité d'être rappelé toujours avec respect; que c'est le plus ancien, le plus clair, et le plus conforme à la raison humaine[1]. Descartes est à peu près le seul qui ait soutenu le sentiment opposé. Mais pourquoi chez Descartes ce désaccord avec l'humanité et la philosophie? Parce qu'à ses yeux l'existence de l'univers était une vérité postérieure à l'idée de Dieu et dont la certitude était subordonnée à la véracité divine. En partant de cette hypothèse, il aurait commis une inconséquence inexplicable, s'il avait puisé les éléments de ses démonstrations dans le spectacle du monde[2].

Mais ici deux points sont à noter : le premier, c'est que nulle donnée expérimentale, pas plus le mouve-

1. *Critique de la raison pure*, Dialect. transc., liv. II, c. III, s. VI, t. II, p. 323, trad. de M. Tissot.

2. *Réponses aux premières objections*, Œuv., t. I, p. 376 : Je n'ai point tiré mon argument de ce que je voyais que, dans les choses sensibles, il y avait un ordre ou une certaine suite de causes efficientes.... à cause que j'ai pensé que l'existence de Dieu était beaucoup plus évidente que celle d'aucune chose sensible.... »

ment que tout autre fait de la nature physique ou spirituelle, ne prouverait l'existence de Dieu, si l'observation n'était éclairée et fécondée par une conception rationnelle, la notion de causalité par exemple; la seconde, c'est que les données sensibles ne sont pas les seules qui aient la vertu de nous révéler Dieu. L'âme humaine porte en elle-même tout un monde d'autres faits qui ont la même puissance, comme ses sentiments, ses pensées et surtout la notion de l'infini. Nous touchons à la polémique de saint Thomas contre saint Anselme, et sur ce terrain, nous sommes obligé de prendre le parti de l'archevêque de Cantorbéry contre le docteur Angélique.

L'existence de Dieu, dit saint Anselme, est prouvée par son idée. En effet, qu'est-ce que Dieu? Il est l'objet le plus grand que la pensée puisse concevoir. Or, cette définition implique l'existence de l'objet défini, puisque si Dieu n'existait pas, il y aurait quelque chose de plus grand que lui, à savoir ce qui existe[1].

Contre cette démonstration saint Thomas élève deux difficultés : 1° tous les hommes n'ont pas l'idée de Dieu; 2° on peut penser à Dieu, sans songer qu'il existe, puisqu'il n'est pas de soi évident qu'il existe un être plus grand que tous les autres.

Au point de vue de la méthode scholastique, je ne crois pas la critique de saint Thomas entièrement fondée, encore qu'elle ait été généralement approu-

1. *Proslogium*, cap. II.

vée dans l'École. La méthode scholastique ne consiste-t-elle pas à poser des définitions et des axiomes et à tirer des conclusions? Or, étant admise la définition abstraite de Dieu que saint Anselme avance, comment ne pas conclure, sous une forme abstraite aussi, l'existence de Dieu?

Il en est de même du célèbre argument de Descartes : J'ai l'idée d'un être parfait; l'existence est comprise dans la notion de l'être parfait aussi clairement que la propriété d'avoir trois angles égaux à deux angles droits est comprise dans la notion de triangle; donc l'être parfait, Dieu existe[1]. Jamais syllogisme ne fut plus régulier. Contesterons-nous la majeure? Elle est l'expression d'un fait. Nierons-nous que l'existence soit au nombre des perfections? La nature ni la raison ne le permettent. La conséquence est donc irrésistible. Elle sort infailliblement des prémisses qui sont incontestables, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir la notion de possibilité, comme le voulait Leibniz. L'existence de l'être parfait, disait Leibniz, est prouvée par son idée, sous cette condition que l'être parfait soit possible, c'est-à-dire que son essence n'implique pas contradiction[2]. Je ne vois pas bien clairement l'utilité de cette rectification, ni quelle force elle peut ajouter à la preuve cartésienne. Sous la forme originale que Descartes lui

1. *Méditations*, V, Œuv., t. I, p. 312 et suiv.

2. *Meditationes de cognitione, veritate et idæis*, Opp., t. II, p. I, p. 16.

a donnée, cette preuve, comme l'argument de saint Anselme, serait irréprochable, si pour faire pénétrer dans une âme la certitude de l'existence de Dieu, il suffisait d'un artifice de logique.

Mais sortons du domaine de l'abstraction, et plaçons-nous au point de vue de la conscience. Quand nous nous disons à nous-mêmes : Dieu existe; arrivons-nous à cette vérité par la voie détournée d'une définition abstraite? La conscience nous répond clairement que ce procédé n'est pas celui de la nature, et qu'il est de l'invention des philosophes.

Tous les hommes ont le sentiment de la divinité, tous conçoivent ou pressentent cette nature souveraine et infinie qui est le principe de leur être; combien ont réfléchi sur ces idées de grandeur, de perfection et de possibilité, thème favori des controverses de l'École?

« Les preuves de Dieu métaphysiques, disait Pascal, sont si éloignées du raisonnement des hommes et si compliquées qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après, ils craignent de s'être trompés. »

Mais ici reparaît saint Anselme, avec un second argument qui est très-différent du premier, bien que le premier s'y rattache, et qui ne diffère pas moins des preuves expérimentales proprement dites, les seules que saint Thomas ait exposées; c'est que la

raison n'a pas plutôt aperçu le fini et l'imparfait qu'elle conçoit le parfait et l'infini.

« A la vue des biens particuliers qui sont l'objet des désirs des hommes, l'intelligence, dit saint Anselme, ne peut s'empêcher de concevoir un bien unique dont tous les autres participent et auquel ils empruntent tous leur principal caractère, quoique sous ce nom de bien, soient généralement comprises des qualités très-différentes, par exemple le courage et l'agilité. De même, la variété des objets grands et en général toutes les choses qui offrent entre elles une différence, supposent une grandeur suprême, une suprême existence, principe de l'être et de la quantité[1]. »

C'est la même pensée que Descartes a exprimée dans le *Discours sur la méthode*[2] avec une précision supérieure : « Faisant réflexion sur ce que je doutais et que par conséquent mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser quelque chose de plus parfait que je n'étais; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite. »

Voulons-nous écouter une voix non pas plus magistrale, mais plus expressive et plus éloquente? « Mon

1. *Monologium*, cap. I et sq. Voy. *le Rationalisme chrétien à la fin du* XIe *siècle*, par M. Bouchitté, p. 7 et suiv.

2. IV[e] partie, Œuv., t. I, p. 159.

âme, s'écrie Bossuet, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité; et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière : ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait : comment dans la volonté, le déréglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses : en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout déréglement, il faut qu'il y ait une chose qui ait elle-même sa règle et qui, ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir, ni défaillir. Voilà donc un être parfait, voilà Dieu, nature parfaite et heureuse[1] ».

Ainsi, par le simple retour de l'âme sur elle-même, elle a le sentiment de son infirmité qui éveille aussitôt en elle l'idée de la perfection et la certitude de l'existence divine. Si pour connaître Dieu il fallait avoir médité sur les conditions de mouvement ou sur les notions primordiales de l'intelligence, quelle ne serait pas l'ignorance du commun des hommes

1. *Élévations sur les mystères*, 1re semaine, 2e élév., Œuv. compl., édit. de Versailles, t. VIII, p. 6 et 7.

dont la plupart ne donneront jamais à ces difficiles spéculations, ni un instant de leur vie, ni une seule de leurs pensées! Mais tous les hommes savent qu'ils souffrent, qu'ils pèchent, qu'ils se trompent; tous se voient imparfaits, dénués, misérables, et au spectacle de leur misère, tous, par une opération immédiate et infaillible, conçoivent l'existence parfaite de la divinité. Comme on voit se détendre un ressort, dès que le doigt l'a pressé, ainsi l'idée divine se développe naturellement dans les profondeurs de l'âme que le sentiment de ses défauts a touchée. Deux facultés sont ici en jeu, la conscience et la raison : par la conscience, nous apercevons ce qui nous manque; par la raison, nous concevons et nous confessons l'être qui ne peut défaillir parce qu'il est toute beauté et toute vérité.

Que cet élan énergique et spontané de l'âme vers l'infini ait échappé entièrement à saint Thomas, nous sommes loin de le prétendre; nous croyons toutefois que, dans la discussion des preuves de l'existence de Dieu, il n'a pas attaché à un fait aussi capital toute l'importance convenable. Selon nous, il se montre partisan trop exclusif de la preuve péripatéticienne tirée du mouvement, sans assez mettre en lumière le côté solide et excellent de la doctrine de saint Anselme.

A l'exception de saint Bonaventure et de Pierre Oriol, l'Ecole presque tout entière a partagé, sous des formes diverses, l'opinion de saint Thomas. Henri

de Gand, si favorable au platonisme, a lui-même condamné une démonstration dans laquelle revit la pensée du disciple de Socrate. Il faut traverser le moyen âge et la renaissance, et descendre jusqu'à Descartes, pour voir reparaître, avec un succès éclatant, la preuve de l'existence de Dieu par son idée. Lorsque je recherche ce qui a entraîné l'École et en particulier saint Thomas à ces conclusions absolues et incomplètes, je n'en trouve pas d'autre cause que la méthode. Imaginez une doctrine qui prenne son point de départ dans la conscience, comment ne rencontrerait-elle pas dès le début ce fait élémentaire de la notion de l'être parfait éveillée en nous par le sentiment de notre existence imparfaite? Mais quand, au lieu de s'attacher à l'étude de l'homme, la philosophie se place tout d'abord en dehors de l'homme, et substitue les déductions de la logique à l'observation intérieure, il n'est pas surprenant qu'elle demande aux choses matérielles seules les éléments de démonstration qu'elle aurait pu trouver aussi dans l'âme elle-même, si elle avait approché de plus près ce foyer de la vie morale.

Nous devions apporter ce correctif à l'opinion de saint Thomas sur l'existence de Dieu. Il nous en coûtait de débuter par une réserve, ou si l'on aime mieux, une rectification; mais ce qui a tempéré nos regrets, c'est que, dans ce qui va suivre, nous n'aurons plus à apporter que le témoignage raisonné de notre adhésion.

II

Bien que les philosophes soient partagés sur la meilleure manière de démontrer l'existence de Dieu, cette vérité est gravée si profondément et si clairement dans les esprits, qu'elle ne saurait donner lieu à de sérieuses difficultés. Un sujet de controverse plus délicat, ce sont les attributs divins. Pouvons-nous seulement les connaître? Si nous les connaissons, quel est le mode et le degré de cette connaissance? De pareilles questions ne paraissent être encore que des questions de méthode; mais pour qui ne s'attache pas à la forme, elles touchent aux profondeurs les plus intimes de la métaphysique.

Saint Thomas établit les quatre points suivants : 1° Il n'est pas impossible à un esprit créé de connaître les attributs essentiels de Dieu; 2° l'esprit créé ne peut voir l'essence de Dieu ni dans cette vie, ni par ses seules forces, et indépendamment du secours de la grâce; 3° en cette vie l'homme, avec ses facultés propres et naturelles, peut connaître Dieu par ses œuvres; 4° la connaissance de Dieu que nous acquérons par la vue de ses œuvres est certaine et positive; elle exprime fidèlement les perfections qui appartiennent à l'être divin.

Cette doctrine, d'une précision si remarquable, écarte du même coup deux prétentions opposées et toutes

deux excessives; l'une, que la raison peut, dès cette terre, obtenir l'intuition immédiate de la divinité; l'autre, que les perfections divines sont inaccessibles, que nous sommes réduits à n'en rien savoir, que nos efforts pour pénétrer ce qu'elles sont en elles-mêmes aboutissent à des formules purement relatives et sans valeur scientifique.

Il n'est pas nécessaire d'avoir longtemps réfléchi pour se convaincre que la vue directe et la pleine connaissance de Dieu ont été refusées à l'homme, au moins dans sa condition présente. L'opinion opposée, que dément une expérience trop certaine, n'a jamais eu pour partisans que les panthéistes et certains mystiques follement exaltés : ceux-ci parce qu'ils supposaient chez l'homme une faculté surnaturelle d'extase, qui le détache en quelque sorte de lui-même, et le transporte, dès cette vie, dans une région supérieure, en face de l'absolu; ceux-là parce qu'ils effaçaient la différence qui sépare la créature et le Créateur; parce qu'ils confondaient l'infini avec le fini, dans l'unité de la même substance; de sorte que Dieu, cause immanente, étant partout présent à ses œuvres, non-seulement par sa puissance, mais par son être consubstantiel à celui du monde, l'âme, dans cette hypothèse, n'aurait pour l'apercevoir qu'à descendre dans l'intimité de sa vie; connaître Dieu, pour elle, au sens propre du mot, ce serait se connaître.

Évidemment la conscience n'est pas moins incapable que les sens de nous faire découvrir face à face

l'Être des êtres; et pour l'extase, telle surtout que le faux mysticisme la conçoit et la définit, avec son désordre et ses hasards, elle ne peut pas figurer parmi les procédés légitimes de l'esprit humain et de la philosophie.

Voulons-nous connaître Dieu? cherchons la trace de ses perfections dans l'univers, son ouvrage. Les merveilles resplendissantes de la nature physique nous révéleront la cause puissante et sage qui les a répandues avec profusion à travers les espaces; les merveilles plus intimes de la nature morale, la personnalité, la liberté, le sentiment du bien et du mal, l'idée de la perfection empreinte dans nos âmes, nous feront concevoir la beauté suprême, la justice éternelle, la liberté infinie, dont nos propres qualités sont l'image incomplète et à peine ébauchée.

Les connaissances que nous acquérons ainsi sont, j'en conviens, médiates et indirectes; elles supposent un rapport de l'homme à Dieu, et, à ce point de vue, elles peuvent être appelées relatives; mais ce qu'il est important de noter avec saint Thomas, c'est qu'elles sont : 1° certaines; 2° positives.

Lorsque, en présence des œuvres de Dieu, nous affirmons ses attributs, le procédé de l'intelligence est celui qu'elle emploie généralement pour remonter des effets aux causes efficientes et au dessein dont ces effets font partie. David Hume a pu contester la rigueur de ce procédé; mais les saillies de son pyrrhonisme ont trouvé peu d'approbateurs, et le procédé

est resté, comme auparavant, aussi familier aux philosophes qu'au vulgaire. Quand donc nous attribuons à la cause première sagesse, puissance, liberté, justice, bonté, parce que nous avons aperçu en nous-mêmes le vestige de ces perfections, nous ne faisons pas d'hypothèses ; nous ne cédons pas à de frivoles préjugés ; nous obéissons à une loi de la pensée, loi nécessaire et universelle, qui s'applique tout aussi bien à l'ensemble des êtres qu'aux accidents de la vie, et, pour tout dire, qui nous révèle les attributs divins avec non moins de certitude que le génie d'un Homère ou d'un Michel-Ange.

Et non-seulement nous arrivons à la certitude, mais nos conclusions présentent un caractère positif qui ajoute à leur prix ; ce qu'elles expriment est réellement de Dieu et en Dieu.

Il se répète souvent que nos idées de la divinité sont toutes négatives, et qu'elles se réduisent à écarter de l'Être des êtres les imperfections de la créature. Cette prétention n'est pas nouvelle, et nous en avons déjà trouvé la trace chez saint Thomas. Mais qu'opposait le docteur Angélique aux théologiens de son temps qui soutenaient des maximes analogues ? Il leur demandait pourquoi il y a des noms qui conviennent mieux que d'autres à la Divinité ? Pourquoi dit-on : Dieu est bon ? Pourquoi ne dit-on pas : Dieu est un corps ? Est-ce qu'il n'est pas la cause des corps aussi bien que de la bonté ? Comment se fait-il donc que nous lui donnions sans difficulté le premier de

ces noms, et que nous lui refusions le second[1]? C'est que l'essence de Dieu ne nous est pas aussi étrangère que le scepticisme veut bien le dire ; sans la pénétrer à fond, la connaissance que nous avons d'elle suffit pour nous permettre de discerner clairement les attributs qui lui appartiennent, et les défauts qui lui répugnent. La raison ne ferait pas ce discernement, elle se trouverait dans l'absolue incapacité de le faire, si la connaissance de Dieu était purement négative ; dans ce cas elle se bornerait à écarter de Dieu toute imperfection, elle ne prêterait pas à cette suprême nature certains attributs déterminés, objet des adorations du genre humain.

C'est encore une remarque très-précieuse de saint Thomas que nos affirmations sur la nature divine ne s'arrêtent pas à la représenter comme la cause de certains effets, par exemple comme la cause de la vie[2]. Toute vie émane de Dieu : qui en doute? Mais est-ce là seulement ce que nous entendons dire, lorsque nous prononçons cette parole : Dieu est vivant. Non assurément ; notre pensée va plus loin ; nous voulons dire que cette vie qu'il répand si largement, est en lui d'une manière suréminente ; il la possède par essence; il est la vie substantielle et infinie, toujours féconde et toujours inépuisable.

1. S. *Th.*, I, q. XIII, art. 2 : « Si nihil aliud significatur, cum dicitur : Deus est bonus, nisi : Deus est causa bonorum, poterit similiter dici, quod Deus est corpus, quia est causa corporum.

2. *Ibid.*, *ibid.* : « Aliud intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa nostræ vitæ. »

Ces profondes et ingénieuses réponses du docteur Angélique nous paraissent importantes à recueillir. La philosophie contemporaine a bien rarement apporté l'exactitude convenable dans ses spéculations sur la nature de Dieu. Tantôt elle a essayé de franchir les bornes marquées à la faiblesse de l'entendement humain; tantôt elle est restée en deçà, et elle a péché par un défaut de décision aussi funeste que la témérité, puisqu'il place la philosophie sur la pente du scepticisme. Saint Thomas nous apprend à éviter ce double écueil. Si nous avons bien compris sa doctrine, nous ne dirons pas que la raison peut acquérir ici-bas une connaissance directe de la divinité; mais nous nous garderons de soutenir que toutes ses notions de la divinité sont arbitraires et sans valeur. Nous n'aurons pas l'orgueil de croire qu'elle possède la vertu de s'élever par ses seules forces à la pleine compréhension de Dieu; mais nous ne l'abaisserons pas jusqu'à penser que Dieu soit pour elle un objet absolument incompréhensible. Nous étudierons l'Être des êtres, nous rechercherons ses rapports avec les existences finies dans l'espérance de soulever un coin du voile qui nous dérobe ces mystères.

III

Dieu créateur du monde, Dieu conservateur du monde, Dieu présent dans le monde et cependant distinct du monde, voilà en quatre mots la doctrine

de saint Thomas sur les rapports de la divinité et de l'univers.

Nous aurons à reprendre successivement chacun de ces points; mais ici une objection nous arrête. Ce n'est pas au péripatétisme que ces augustes vérités sont empruntées. Aristote ne les a pas toutes connues et son École ne les admet pas. Non-seulement il repousse la création, comme tous les anciens, mais il n'assigne à la pensée divine d'autre objet qu'elle-même; il paraît lui refuser la connaissance du monde, et son langage équivoque nous laisse douter s'il croit à la Providence. Le Christianisme, et non Aristote, fournit à saint Thomas l'idée d'un Dieu créateur qui a tiré du néant l'univers, et l'idée d'un Dieu providentiel qui le conserve. Cependant, par sa méthode et par les principes généraux de sa métaphysique, le saint docteur est péripatéticien : comment dès lors a-t-il pu enseigner au nom de la raison, je ne dis pas comme théologien, des dogmes que le péripatétisme excluait? Par quel expédient a-t-il greffé en quelque sorte sa foi religieuse sur sa foi philosophique? Au fond de sa théodicée, y a-t-il autre chose qu'une perpétuelle contradiction? Voilà l'objection dans toute sa sincérité; elle est spécieuse, je ne la crois pas solide.

Si les interprètes d'Aristote en général tombent d'accord qu'il n'admettait pas la création, tous ne conviennent pas également qu'il ait méconnu la Providence, et plusieurs même croient découvrir dans

ses ouvrages l'évidente affirmation du gouvernement divin. Ce sont les disciples encore plus que le maître qui sont coupables des erreurs reprochées au Stagirite et qui ont poussé le péripatétisme à des abîmes où son fondateur n'était pas tombé, bien que déjà engagé sur la pente qui devait y conduire. Mais admettons qu'Aristote se soit lui-même trompé gravement sur les attributs de Dieu, il reste à examiner si ses conclusions découlent rigoureusement de ses principes. Le plus habile philosophe n'échappe pas toujours au reproche d'inconséquence; et en effet qui ne voit pas que, la vérité étant une, il faudrait qu'il fût infaillible pour ne jamais se contredire? Nos contradictions résultent de nos erreurs qui elles-mêmes dérivent de l'imperfection de l'entendement humain.

Or, quels sont les principes d'Aristote? Sont-ce les notions de forme et de matière seulement? Sans doute ces conceptions jouent un grand rôle dans la philosophie péripatéticienne, mais elles sont accompagnées de deux autres idées non moins fécondes, celle de la cause efficiente, et celle de la cause finale. Tout objet dans le péripatétisme n'est-il pas composé d'une matière et d'une forme, unies l'une à l'autre par une cause efficiente, en vue d'une fin déterminée[1]?

La notion de cause efficiente a conduit Aristote à

1. *Metaph.* I, c. III : Τὰ δ'αἴτια λέγεται τετραχῶς ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι.... ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθὸν· τέλος γάρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστί.

la démonstration de l'existence de Dieu, cause première du mouvement du monde; la notion de cause finale ne devait-elle pas lui révéler cette sagesse infinie qui conserve tout comme elle a tout ordonné, avec poids, nombre et mesure? Que si, malgré les prémisses qu'il avait posées, Aristote a méconnu ou dénaturé le dogme de la Providence, il a été infidèle à lui-même; il n'a pas suivi jusqu'au bout sa propre raison, et, à l'inverse de tant de philosophes qui reculent devant les fausses conséquences de principes défectueux légèrement admis, il a repoussé des vérités qui se trouvaient contenues dans les notions fondamentales de sa philosophie. Mais saint Thomas avait sans doute le droit de ne pas imiter cet exemple, et de développer dans le sens du Christianisme les semences qu'il avait recueillies chez les anciens. Loin que le fil des déductions soit brisé dans ses ouvrages, nous soutenons, au contraire, qu'il l'a tenu d'une main plus ferme et qu'il l'a suivi plus sévèrement. Veut-on qu'il ait interprété le péripatétisme avec trop de faveur, prenant tout en bonne part, même des impiétés manifestes? L'erreur qu'il aurait commise dans ce cas serait purement historique; elle ne toucherait pas au fond de la doctrine, et la seule conclusion à en tirer serait que, pour bien connaître les opinions des philosophes du paganisme, il faut s'adresser à des juges moins indulgents ou mieux informés que l'Ange de l'École. Comme Aristote, saint Thomas démontre l'existence de Dieu par le mouvement

de l'univers, qui suppose un moteur, et d'une manière plus générale par le spectacle de la nature, qui révèle un ordonnateur suprême ; comme Aristote, il enseigne que la cause première est une intelligence qui a conscience d'elle-même et dont la vie et le bonheur consistent dans la vue de ses perfections ; mais, à la différence d'Aristote, il prouve que la pensée divine, en se connaissant, connaît aussi l'univers, puisque Dieu ne se connaîtrait pas pleinement, s'il ne connaissait l'étendue de sa puissance et de sa volonté, dont l'une est la raison des possibilités, et dont l'autre est la raison des existences. Où est dans tout cela l'inconséquence et la contradiction ? Et lorsque, poursuivant la chaîne de ses raisonnements, saint Thomas déduit les attributs moraux de la divinité, et explique les mystères de la création et du gouvernement divin, où est encore la contradiction ? La philosophie moderne, en étudiant à son tour les mêmes vérités, a-t-elle changé le point de départ ? A-t-elle ouvert d'autres voies ? A-t-elle inventé de nouveaux procédés de démonstration ? Les formes de l'exposition ont été améliorées ; le fond de la doctrine est demeuré le même. Si l'Ange de l'École était convaincu de mal raisonner, je craindrais que le reproche ne s'étendît à ses successeurs, et que, dirigé d'abord contre la *Somme de Théologie*, il ne fût ensuite retourné contre toute la théodicée moderne. Serait-ce la science religieuse ou l'athéisme qui triompherait d'un pareil résultat ?

Les fins de non-recevoir tirées du péripatétisme de

saint Thomas qu'on oppose à la partie de sa philosophie qui traite des rapports de Dieu et du monde, ne nous paraissent donc pas fondées; nous croyons qu'elles doivent être écartées, et sans nous y arrêter plus longtemps, nous entrons dans la discussion de la doctrine.

Examinons d'abord les preuves de la création?

Je n'entends pas soutenir que tous les arguments apportés par saint Thomas à l'appui de cette vérité capitale soient également décisifs. Quand il considère la manière dont les causes secondes agissent, quand il les montre épuisant leur activité à modifier les formes de l'être, et qu'il part de là, sans autre donnée intermédiaire, pour attribuer à la cause première le pouvoir de produire l'être, en raison de sa suprématie sur les causes secondes, je ne puis regarder cette conclusion comme en parfait rapport avec les prémisses; elle me paraît prématurée, et je crois reconnaître dans l'ensemble de l'argumentation cet esprit subtil que les Arabes, Aristote aidant, avaient communiqué à la philosophie scholastique. Lorsque ensuite saint Thomas soutient qu'une propriété qui est commune à plusieurs choses leur a été communiquée nécessairement par une cause étrangère, qu'ainsi l'être qui appartient à tout ce qui existe suppose par cela seul une cause distincte, je ne saurais non plus partager la confiance que ce raisonnement inspire à l'Ange de l'École; je le soupçonne plus ingénieux que solide, et je n'oserais me porter

garant de sa rigueur. Mais voici à côté de ces laborieuses subtilités, ce qui me paraît excellent dans la doctrine de saint Thomas.

Les êtres qui remplissent le monde n'existent pas par eux-mêmes. A quelle source ont-ils donc puisé l'existence, sinon dans un être qui, étant la plénitude de l'être, subsiste par soi? Or, l'être qui subsiste par soi est unique en son espèce; il ne peut y en avoir deux ni plusieurs, par la même raison qu'il n'y a pas plusieurs infinis. Tous les êtres ont par conséquent tiré l'existence d'un seul être qui les a appelés à l'existence, qui les a créés.

Saint Thomas est revenu plusieurs fois sur cette preuve, et, comme nous l'avons fait observer, il n'en a pas développé d'autre dans la *Somme de Théologie*. Elle est en effet très-solide, et la philosophie n'a rien proposé de plus fort en faveur du dogme de la création.

Dira-t-on que l'unité de l'être subsistant par soi n'est pas démontrée? Mais elle résulte de la notion même d'un tel être, et ce n'est pas après dix-huit siècles de christianisme que le dualisme mérite une réfutation.

Dira-t-on que les êtres se rattachent à Dieu par d'autres liens que celui de l'effet à la cause, qu'ils dépendent de lui, comme la qualité dépend du sujet, le phénomène de la substance, le rayon du centre lumineux d'où il émane? C'est la solution chère à toutes les écoles panthéistes, sous quelque forme qu'elles la présentent, et de quelques artifices de langage qu'elles l'enveloppent.

Le panthéisme est-il donc la véritable explication des rapports de Dieu et du monde? Satisfait-il mieux l'intelligence que la foi en un Dieu créateur?

Le dogme de la création revient à dire que Dieu, par sa seule volonté, a posé le monde, hors de lui, dans le sein de l'espace et de la durée. Il n'anéantit pas l'être substantiel des choses finies; il ne nie pas la liberté ni la personnalité de la créature raisonnable; il sauve en un mot les conditions essentielles de l'existence chez les individus. Dans le panthéisme, ces conditions fondamentales sont sacrifiées sans retour. Le premier résultat du système, et pour ainsi dire son premier acte, est d'altérer ou plutôt de supprimer cette partie de la réalité qui nous est la plus présente; il la supprime inutilement et sans que l'injure faite au bon sens contribue à dissiper les doutes de la raison. Je suppose qu'un mathématicien à qui on aurait demandé le rapport de deux grandeurs s'avisât de les additionner, et pour toute réponse, énonçât le total; il ne dévierait pas de la question plus audacieusement que le panthéiste qui prétend avoir expliqué le rapport du fini et de l'infini, lorsqu'il a absorbé un terme dans l'autre.

Je sais que, par déférence pour le vulgaire, et pour ce sentiment irrésistible qui nous force à croire, en dépit des systèmes, aux substances finies, quelques disciples de Hégel ont concentré dans l'individu toute réalité; je sais qu'ils ont soutenu que la sub-

stance absolue n'était rien en dehors de ses manifestations particulières. Mais qu'est-ce à dire? N'est-ce pas déclarer qu'en dehors des individus, il n'existe que l'abstraction de l'être? Ce système a un nom bien connu dans l'histoire; on l'appelle l'athéisme. Vainement ceux qui l'enseignent s'indignent de la qualification qui leur est infligée et protestent de leur foi dans l'Être des êtres. Je ne sonde pas les consciences et je ne veux pas incriminer les intentions; mais j'ai le droit de juger les paroles. Quand j'entends dire que toute réalité est nécessairement individuelle, c'est-à-dire finie, et que l'infini se réalise dans le fini, je suis bien amené à conclure que cet infini qui n'a pas d'existence à part, est pris en soi, la plus creuse des abstractions et la plus stérile des formules. Il serait plus logique et moins dangereux de nier Dieu clairement que de le réduire à ce faux semblant d'existence. Devant cette négation audacieuse, l'illusion du moins ne serait plus permise, et tous les esprits de bonne foi se trouveraient ramenés par l'évidence de l'erreur au sentiment de la vérité.

Ainsi, lorsque le panthéisme prétend respecter les conditions de l'individualité, il ne tarde pas à compromettre, altérer et détruire la notion de l'être divin, et sa destinée dans l'histoire est de flotter perpétuellement entre ces deux extrémités contraires l'une et l'autre à toutes les lois de la raison : ou bien supprimer les substances particulières, ou bien détruire la personnalité de la substance infinie.

Quand on considère cet abîme de contradictions, quel sentiment peut-on éprouver pour l'étrange aveuglement de ces historiens et de ces philosophes qui répudieraient avec hauteur, comme puérile et surannée, la doctrine de saint Thomas sur la création, et qui se repaissent eux-mêmes d'aussi misérables chimères; cœurs honnêtes, je l'accorde, mais esprits égarés, sans solidité et sans rectitude, qui mesurent la force et la profondeur des pensées à la bizarrerie et à l'obscurité, et qui n'ayant qu'effleuré la surface du savoir véritable, s'imaginent cependant, lorsque le sophisme a fait la nuit au dedans d'eux, être descendus jusqu'à ces abîmes inaccessibles au vulgaire, où reposent les derniers fondements de l'existence!

On a dit que sur les rapports de Dieu et du monde, du fini et de l'infini, l'esprit humain n'avait produit que deux idées, l'idée dualiste et l'idée panthéiste; que le dogme de la création ne substituait pas une conception nouvelle aux deux autres; mais qu'il consistait seulement à les exclure toutes deux; d'où il semblerait résulter que la valeur du dogme est toute négative. Assurément les défenseurs de la création repoussent avec une égale énergie le dualisme, qui suppose deux principes éternels, et le panthéisme, qui représente le monde comme le développement nécessaire de la substance divine; la doctrine qu'ils enseignent est la négation radicale, formelle, absolue de ces erreurs fondamentales. Mais que conclure de

là ? Est-ce que, sous d'autres points de vue, cette doctrine n'a pas un caractère décidément positif? Est-ce qu'elle n'affirme pas la liberté de Dieu, la personnalité de l'homme, la dépendance de la créature vis-à-vis du Créateur? S'agirait-il seulement de constater qu'elle n'explique pas le mode de cette dépendance, en d'autres termes, qu'elle ne dissipe pas toutes les obscurités et qu'elle ne lève pas tous les doutes dont s'irrite la curiosité humaine? Mais les systèmes opposés offrent-ils à l'esprit des idées plus claires? Contiennent-ils l'explication que la raison poursuit? Et n'est-ce pas plutôt le cas de s'écrier avec Bossuet : « Les absurdités où ils tombent en niant la religion deviennent plus insoutenables que les vérités dont la hauteur les étonne; et pour ne vouloir pas croire des mystères incompréhensibles, ils suivent, l'une après l'autre, d'incompréhensibles erreurs? »

La création est par excellence l'acte propre de la cause première; comment n'échapperait-elle pas à la compréhension de l'homme qui manque ici-bas d'un terme de comparaison pour se représenter l'opération souveraine par laquelle l'être a succédé un jour au néant?

Si, comme les philosophes anciens le prétendent, la matière était éternelle, si l'œuvre de Dieu consistait seulement à disposer ses parties, et à répandre la mesure et l'harmonie dans ce chaos, l'univers ressemblerait aux ouvrages sortis de nos mains, et

l'induction nous aiderait à concevoir le mode de sa formation.

Mais si la matière n'est pas increéée, si elle tire son origine de la volonté de Dieu, l'acte libre qui l'appelle à l'existence, surpasse toute cause seconde infiniment plus que la beauté de l'ordonnance de l'univers ne surpasse l'industrie humaine; nulle opération ici-bas n'approche de la fécondité de cet acte, et n'en peut donner une idée. Et cependant ce qu'il a de mystérieux ne détourne pas la raison de le confesser. Non-seulement elle voit et elle sent que la foi en un Dieu créateur est la consécration de ses croyances les plus chères; mais, comme elle se justifie à elle-même l'incompréhensibilité de la création, elle ne s'effraye pas de ces ténèbres dont elle connaît la cause.

Le phénomène de l'activité volontaire est l'expression la moins infidèle de la causalité créatrice. Je ne voulais pas tout à l'heure et maintenant je veux; ma volition qui n'était pas encore commence à être; elle passe du néant à l'existence; et comment cela? Par une sorte de *fiat* du pouvoir personnel. Je la produis par ma simple parole, et avec les seules facultés que Dieu m'a données; n'est-ce pas là une espèce de création? Cependant, ici encore, les différences et les oppositions l'emportent sur les analogies. Une volition n'est pas un être, une substance; c'est une modification éphémère de la cause volontaire et libre; c'est un accident qui peut à peine être distingué de

son sujet. Si on prétendait assimiler absolument les volitions humaines à la création, il faudrait bientôt déclarer, avec les panthéistes, que l'univers est un simple mode de la Divinité, tout comme les volitions de l'âme sont un simple mode de son être substantiel. Pour être légitime, la comparaison ne peut donc avoir lieu que sous des réserves très-graves. Ces réserves admises, l'exemple est bien choisi, et fait honneur à la sagacité du philosophe illustre qui, le premier, l'a proposé ; il complète très-heureusement les démonstrations données par saint Thomas.

Mais l'acte créateur n'abandonne pas la créature à elle-même et ne la laisse pas dans l'isolement de sa cause divine. L'ensemble des choses finies reste attaché au principe qui lui a donné l'être. Dieu continue d'être présent à son œuvre ; il la conserve, il la dirige ; il la pénètre en tous sens. L'action providentielle ne s'arrête pas aux sommités de l'univers, aux genres et aux espèces ; elle atteint les individus ; elle se mêle à toute leur existence, elle est la vie de leur vie, le foyer qui les échauffe, le centre lumineux qui les éclaire, le terme suprême de toutes leurs aspirations. Comment admettre, en effet, que la créature qui n'a pas en soi le principe de son être, puisse par elle-même se le conserver? Comme elle l'a reçu à l'époque où elle est née, elle le reçoit encore à chaque moment de sa durée fragile. Dieu qui le lui a donné à l'origine, le lui maintient, ou plutôt le lui donne sans cesse de nouveau par une action qui ne se ra-

lentit pas. La conservation du monde est la création se continuant et se perpétuant[1]. Telle est la doctrine de saint Thomas. Elle est la réponse à tous ceux qui reprochent aux partisans de la création d'isoler le monde et Dieu.

Quand, à force d'arguties métaphysiques, on a étouffé en soi la voix de la nature et le cri de la conscience, il peut paraître ingénieux, afin d'expliquer les rapports du fini et de l'infini, de n'accorder à l'un des deux termes qu'une existence purement nominale. Saint Thomas n'est pas réduit à faire une telle violence au sens commun et à l'observation. Avec quelle énergie ne repousse-t-il pas la pensée sacrilége que Dieu est la substance du monde! Cependant, bien loin de bannir Dieu du monde, il le montre partout présent dans l'univers : présent par sa toute-puissance, parce que tout lui est soumis et dépend de son pouvoir; présent par sa sagesse puisque tout est entièrement dévoilé et manifeste à ses yeux; présent même par son essence, en tant qu'il est dans le monde comme la cause première de son être[2].

1. *S.* I, q. CIV, art. 1 : « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse. » Voy. liv. I, sect. III, c. II, t. I, p. 241.

2. *S.* I, q. VIII, art. 3 : « Est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus, ut causa essendi. »

Maintenant quels sont les rapports des perfections divines? Dans quel ordre contribuent-elles à la création et à la conservation des êtres? En d'autres termes, les choses dépendent-elles de la volonté arbitraire de Dieu, ou sont-elles réglées par sa sagesse?

Saint Thomas, nous l'avons vu, n'hésite pas; il se prononce énergiquement contre l'opinion qui subordonne toutes les autres perfections du Créateur à sa seule volonté; il déclare ce sentiment contraire aux saintes Écritures qui nous apprennent que Dieu a tout fait avec poids, nombre et mesure[1].

Duns Scot, après saint Thomas, a repris la question et il la résolue dans un sens opposé. Sa doctrine n'admet pas dans les choses de différences essentielles : il considère le bien et le mal, la vérité et l'erreur, la laideur et la beauté comme les effets arbitraires du décret divin[2].

Mais en vain l'École franciscaine adopta ce sentiment et le défendit, au nom de la liberté divine, par les arguments les plus capables de séduire la piété; l'École dominicaine résista; elle maintint la doctrine de l'Ange de l'École et revendiqua, sans jamais se démentir, les droits de la sagesse, de la justice et de la bonté.

La philosophie moderne a vu renaître et se continuer ce grave débat.

1. Voy. plus haut, liv. I, sect. 3, ch. II, au t. I, p. 219.
2. Voy. plus haut, liv. II, ch. II, p. 103 et 104.

Qui ne sait que Descartes soumettait toutes choses à la simple volonté de Dieu ?

« Il répugne, dit-il, que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien et le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la volonté[1]. »

Et ailleurs : « Dieu a été aussi libre qu'il ne fut pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde[2]. »

Mais Leibniz jugeait ces conclusions tellement déraisonnables qu'il doutait si Descartes était sincère en les proposant. Pour lui, il les repoussait de toute l'énergie de son âme, comme opposées à la perfection de Dieu. « Quel moyen, s'écriait-il, aurions-nous de discerner le véritable Dieu d'avec le faux dieu de Zoroastre, si toutes les choses dépendaient du caprice d'un pouvoir arbitraire, sans qu'il y eût ni règle, ni égard pour quoi que ce fût[3] ? »

Dieu est-il la sagesse par essence, ou bien sa sagesse n'est-elle que caprice ? Est-il la justice parfaite, ou

1. *Réponses aux sixièmes objections*, Œuv. compl., t. II, p. 348.
2. *Lettres*, Œuv. compl., t. VI, p. 308.
3. *Essais de théodicée*, Discours de la conformité de la foi et de la raison, § 37

bien sa justice n'est-elle que l'absence de toute règle? Est-il la bonté suprême ou bien sa bonté n'est-elle qu'une vague et inerte indifférence?

Si Dieu est sage, juste et bon, si quand nous lui reconnaissons dans un degré infini ces qualités, notre bouche ne prononce pas une parole vide de sens, il faut que la puissance de vouloir ne tienne pas dans sa dépendance tous les autres attributs, et qu'elle ne produise pas arbitrairement leurs objets, comme le soutenait Duns Scot. Qui dit sagesse et justice, dit ordre, convenance, un principe d'éternelle vérité, une perfection qui tantôt, comme en Dieu, est à elle-même sa règle, et qui tantôt sert de règle aux êtres créés. Une volonté qui ne s'attache à rien de constant et d'immuable et qui ne suit que son caprice, est une force déréglée qui ne mérite pas le titre saint de Providence. Leibniz a eu raison de dire que, dans cette hypothèse, Dieu ne serait, à proprement parler, ni juste, ni bon, ni sage, et qu'un seul nom pourrait lui convenir, celui d'un maître tout-puissant, mais aveugle, gouvernant l'univers en despote.

Comme on l'a souvent remarqué, la liberté divine n'est pas anéantie par le lien substantiel qui l'unit à la vérité et au bien. Que se passe-t-il au sein de l'âme humaine, le seul agent libre que nous connaissions directement? L'intelligence éclaire la volonté, sans la nécessiter. La lumière que nous apercevons ne nous subjugue pas; nous nous sentons le pouvoir

d'y résister, et la conscience nous atteste invinciblement que les décisions qui nous sont suggérées par nos sentiments et nos idées, n'en restent pas moins notre ouvrage. C'est là une faible image de ce qui se passe en Dieu. L'entendement divin inséparable de la volonté divine, l'éclaire aussi par la vue des vérités dont il est le centre. La volonté suit ces vérités; elle les réalise : de là les dénominations de justice et de bonté qui caractérisent l'essence et l'opération de la cause première. Mais cet accord de toutes les perfections n'abaisse pas et n'asservit pas le libre arbitre qui demeure dans sa plénitude sous le rayon de la pensée éternelle. La nature elle-même nous offre une marque sensible du rapport harmonieux des attributs divins. En effet, n'est-elle pas gouvernée par des lois stables et uniformes, et cette régularité n'atteste-t-elle pas la hauteur de la sagesse qui régit le monde par les voies les plus simples? Mais ces lois ne sont pas nécessaires; mon esprit comprend qu'elles pourraient changer et même qu'elles auraient pu ne pas être, et à ce nouvel indice je reconnais la liberté du législateur suprême.

Créateur et conservateur du monde, Dieu agit donc par tout l'ensemble de ses attributs; il porte à la fois dans son œuvre sagesse, bonté, puissance, justice et liberté; il apparaît à la raison dans l'éclat de toutes les perfections auxquelles les hommages de l'humanité s'adressent. Mais pour entrer plus avant dans cette considération, il nous reste à examiner un dernier

point de la théodicée de saint Thomas, sa doctrine de l'origine du mal.

IV

La doctrine de saint Thomas sur l'origine du mal écarte deux erreurs capitales, la première que le mal suppose un principe malfaisant dont il est l'œuvre ; la seconde, qu'il a une existence nécessaire en dehors des desseins providentiels.

Nous sommes loin de ces âges de confusion où les folies du dualisme avaient le pouvoir d'attirer en grand nombre les esprits, et où saint Augustin, pour rompre le charme, devait mettre en œuvre toutes les ressources du plus beau génie. Mais au XIIIe siècle ces rêves insensés duraient encore, et l'hérésie des Albigeois témoignait de l'empire qu'ils avaient conservé sur les imaginations populaires. Saint Thomas a contribué à les bannir pour toujours de la philosophie; il compléta la démonstration de l'unité divine; et après lui, toutes les Écoles sont tombées d'accord que cette importante vérité ne devait être sacrifiée dans aucun cas, quelques obscurités que l'origine du mal pût offrir.

L'autre erreur que nous avons signalée, a persisté plus longtemps que le dualisme, et elle dure encore. C'est une opinion souvent professée, même de nos jours, que le mal dérive de la nature des choses, et que les décrets de la Provideuce n'ont rien à y voir. Comme il est de l'essence du triangle d'avoir trois

angles, de même, dit-on, il est de l'essence de la réalité d'être imparfaite, et par cette imperfection essentielle, on prétend expliquer toutes les espèces de maux. Le bien se trouve ainsi relégué par delà les bornes du réel dans une région idéale, comme le but inaccessible auquel tend la réalité, sans jamais l'atteindre.

Spinoza allait plus loin, et, à notre sens, il se montrait plus conséquent et plus précis, lorsqu'il enseignait que, toute chose étant ce qu'elle peut être, elle n'est ni bonne, ni mauvaise; que le bien pris en soi, est, ainsi que le mal, une fiction de notre esprit; que sans doute certaines choses sont bonnes pour nous et d'autres mauvaises, mais que le bien, à ce point de vue, se confond avec l'utile ou l'agréable, et le mal avec tout ce qui peut faire obstacle à nos désirs[1].

Quelque dures et odieuses que ces conclusions puissent paraître, il est difficile d'y échapper, lorsqu'on écarte l'idée de la Providence qui veille sur la nature et sur l'humanité.

Je ne conteste pas que le mal ait sa raison métaphysique dans l'imperfection naturelle aux êtres créés. N'est-ce pas en effet un défaut considérable, et le premier de tous les défauts, de n'avoir point en

1. *Ethic.*, P. IV, præf. : « Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt, præter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo quod res ad nos comparamus.... *Defin.* I : Per bonum id intelligam quod certo scimus nobis esse utile. »

soi le principe de son être, et de posséder seulement une existence empruntée, que la créature peut perdre aussitôt après l'avoir reçue? Mais il ne suffit pas d'alléguer ce vice irrémédiable de notre nature finie pour éclairer le mystère; il faut montrer comment le mal se lie au plan général de l'univers, et quel parti, si je l'ose dire, la souveraine sagesse du Créateur en a tiré pour la beauté et pour le bien même de son œuvre.

Saint Thomas a démontré avec une admirable précision que Dieu connaît, que Dieu permet, et que même dans certains cas, Dieu veut le mal, sinon le mal moral, du moins le mal physique. Il ne le veut pas directement, absolument, par une décision principale et immédiate de sa bonté; mais il le veut par voie indirecte, en vue du bien qui peut en sortir.

Si l'optimisme consiste à justifier l'existence du mal par les avantages qu'il peut produire, saint Thomas doit être certainement rangé parmi les théologiens et les philosophes qui ont professé ce système avec plus d'éclat et de conviction.

Mais il y a, comme nous l'avons remarqué, plusieurs manières d'entendre l'optimisme, et l'interprétation de saint Thomas n'est pas celle de Leibniz et de Malebranche qui, selon nous, ont excédé les maximes posées par le docteur Angélique.

Que disaient Leibniz et avec lui Malebranche? Ils ne disaient pas seulement que ce monde offre des traces visibles de la sagesse et de la bonté divines;

mais ils prétendaient qu'il est le meilleur de tous les mondes possibles; ce qui suppose : 1° qu'il existe un monde meilleur que tous les autres; 2° que Dieu était tenu de le créer, en tant qu'il est sage, juste et bon.

Saint Thomas n'a pas ignoré ces idées qui avaient été exposées par Abélard, mais il les a combattues, suivant nous, avec raison.

Imaginer un monde meilleur que tous les autres, qui offre pour ainsi dire un *summum* de perfection que la puissance divine ne puisse dépasser, c'est poser une quantité à laquelle il ne soit pas possible d'ajouter une, deux ou trois unités; c'est poser une contradiction.

Quel que soit le degré de perfection d'un ouvrage, est-ce que je ne puis pas concevoir une perfection plus haute ? Tant qu'une perfection est finie j'ai le pouvoir d'y ajouter par ma pensée. Cette faculté de reculer sans cesse les bornes établies, ne s'arrête que là où il n'y a plus de bornes, c'est-à-dire devant l'infini. Irons-nous jusqu'à dire que le monde est infini et que la créature égale les perfections du créateur?

Fénelon a développé cette objection avec beaucoup de force et d'éloquence dans sa réponse à Malebranche[1].

1. *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce*, c. VIII : « Il faut se représenter toutes les perfections que Dieu peut donner à son ouvrage comme une suite de degrés d'une hauteur et d'une profondeur sans bornes. Ces degrés, d'un côté montent et

Non-seulement l'hypothèse de Leibniz est contradictoire, mais elle ne va pas à moins qu'à détruire la liberté de Dieu et de l'homme et la contingence des choses.

S'il existe un monde le meilleur de tous, qui soit seul digne de la bonté et de la sagesse de Dieu, comment Dieu ne le créerait-il pas? Comment ce monde ne serait-il pas nécessaire?

Vainement dira-t-on qu'il s'agit d'une nécessité morale et toute hypothétique.

La nécessité de créer le meilleur des mondes est subordonnée, il est vrai, à la bonté et à la sagesse de Dieu; mais comme la sagesse et la bonté sont en Dieu des attributs essentiels, il s'ensuit que l'essence même de Dieu est ce qui l'oblige à créer ce monde, et à ne pas en créer un autre. Toute liberté disparaît.

Et voyez à quel point, dans ce système, la nécessité va s'étendre sur l'univers!

Tout est lié ici-bas. Aucune partie ne peut donc changer, sans que le tout ne change aussitôt. Un atome de moins, et ce monde n'est plus le monde que nous connaissons et que Dieu a dû créer comme étant le meilleur de tous. Conséquemment Dieu, par bonté, par justice, par sagesse, a dû créer cet atome; il

de l'autre descendent toujours à l'infini. Dieu voit tous ces degrés, mais comme ils sont infinis, il n'en voit aucun de déterminé au-dessus duquel il n'en voie encore d'autres qui sont possibles; il n'en voit même aucun de déterminé qui ne soit fini et qui par conséquent n'en ait encore d'infinis au-dessous de lui. »

n'aurait été ni juste, ni sage, ni bon s'il ne l'avait pas créé; et voilà les moindres objets de la nature, un cheveu de ma tête, un brin d'herbe des champs, un caillou au fond des mers dont l'existence apparaît comme la suite nécessaire des perfections divines. Toute la nécessité qui est dans ces perfections passe à leur existence et la rend infaillible. Le fatalisme va-t-il plus loin?

Leibniz a désavoué hautement ces conséquences; Malebranche s'en est défendu avec énergie contre ses illustres antagonistes, Arnauld et Fénelon; mais elles n'en pèsent pas moins sur le système. Il n'est donc pas étonnant que saint Thomas l'ait repoussé, pour se renfermer dans une formule plus simple, plus réservée, plus modeste.

En effet, si dans la série indéfinie des possibles, il n'existe pas un terme fixe que la pensée ne puisse dépasser, on conçoit cependant que les parties qui composent un tout étant données, il y ait une manière de les arranger meilleure et plus convenable que toutes les autres. Comme avec les lettres de l'alphabet, selon la manière dont elles sont placées, il est possible de former des poëmes divins, comme l'*Énéide* et l'*Iliade*, ou bien des ouvrages impies ou fastidieux; comme des pierres peuvent rester en monceau ou servir à élever des palais; comme des sons peuvent produire une harmonie délicieuse ou des bruits discordants; ainsi les parties de l'univers suivant la vo-

lonté de l'ouvrier suprême, pouvaient être jetées au hasard et former un chaos, ou bien être savamment ordonnées avec poids, nombre et mesure. Comme cette volonté était sage, juste et bonne, c'est la mesure qu'elle a répandue dans toutes ses œuvres; elle a établi une distribution si bien ménagée, que l'esprit ne peut en concevoir une meilleure, et qu'en modifiant une seule partie, on nuirait à tout l'ensemble. Le monde n'est pas sans défaut, parce qu'il est créé; mais ses défauts même tournent à sa beauté, et Dieu a su partout faire sortir le bien du mal.

Sans doute cette théorie offre des lacunes : les lueurs qu'elle répand ne dissipent pas toutes les obscurités et ne pénètrent pas jusqu'à ces étonnantes contradictions de la nature humaine dont le christianisme a révélé le secret; et cependant, parmi toutes les solutions inventées par les philosophes pour expliquer l'origine du mal, c'est la seule qui concilie les imperfections du monde avec les perfections divines, sans sacrifier d'une part la justice et la bonté à la volonté arbitraire de Dieu, et d'une autre part sans étouffer la liberté sous la pression de la sagesse et de la bonté qui disparaîtraient bientôt elles-mêmes, si le libre arbitre divin était détruit ou compromis; c'est la seule enfin qui, en présence des maux de la terre, offre au cœur de l'homme de sérieuses consolations. Car bien que la philosophie soit une science qui s'adresse avant tout à l'esprit, il faut reconnaître que le cœur n'est pas désintéressé dans ses spécula-

tions. C'est parce qu'elle touche et remue toutes les puissances de la nature humaine qu'elle est la première des sciences. Elle descendrait du haut rang qu'elle occupe, elle perdrait sa dignité et son importance, le jour où, aride et desséchée comme la géométrie, elle ne parlerait plus qu'à la seule raison.

CHAPITRE IV.

DES UNIVERSAUX ET DU PRINCIPE DE L'INDIVIDUATION.

I. Réalité des Universaux. Erreur et danger du nominalisme. — II. Discussion des théories sur l'individuation. Côté défectueux de la doctrine de saint Thomas. Frivolité de la question. — III. Examen de la réfutation du Panthéisme d'Averroës.

Le pape Urbain V, s'adressant à l'université de Toulouse, lui recommandait en ces termes de montrer un attachement inviolable à la doctrine de saint Thomas :

« Considérant que saint Thomas d'Aquin a illustré, non-seulement l'ordre des Frères Prêcheurs, mais encore toute l'Église par une science éminente et toute divine, et qu'à l'exemple de saint Augustin, il a enrichi la chrétienté par ses ouvrages, nous voulons que vous embrassiez sa doctrine comme véritable et orthodoxe, et que vous appliquiez tous vos efforts à la développer[1]. »

1. « Volumus insuper et tenore præsentium vobis injungimus, uti dicti beati Thomæ doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemi, eamque studeatis totis viribus ampliare. » Cité par Cajétan

Dans son enthousiasme, le cardinal Cajétan ne se fait pas faute d'opposer ces paroles aux adversaires du docteur Angélique, et de leur dénier le droit de s'élever contre une doctrine aussi solennellement approuvée par le saint-siége [1].

S'il était vrai que les recommandations d'Urbain V dussent être entendues dans un sens littéral et absolu, nous avouerons qu'elles ne nous causeraient pas un médiocre embarras en commençant ce chapitre, dans lequel nous aurons à contester quelques-unes des maximes du thomisme. Mais Cajétan exagère à dessein la portée des déclarations pontificales : elles n'ont pas la signification qu'il suppose dans la vivacité de son zèle pour le docteur Angélique. Nous nous rappelons ces belles paroles de saint Augustin, qui sont devenues la règle de l'Église : « *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas.* » La raison dernière de l'individualité dans les êtres, n'est pas évidemment un de ces points qui n'admettent ni divergence, ni contestation ; c'est un problème purement théorique qui provoque des doutes nombreux, et sur lequel la subtilité des Écoles s'est toujours donné pleine carrière. Ainsi nous pouvons le discuter librement et le résoudre contre saint Thomas, sans mériter le reproche de témérité, sans offenser,

dans son Commentaire sur le traité *De Ente et Essentia*, c. v, D. Thomæ, Opp., edit. Rom., t. IV, p. 20. Cf. Touron, *Vie de saint Thomas*, p. 603.

1. *Ibid.*, *ibid.*

comme les expressions de Cajétan porteraient à le croire, la majesté du saint-siége.

La recherche du principe de l'individuation se trouve placée dans l'ensemble des opinions de saint Thomas entre la théorie de l'universel et la démonstration de la personnalité de l'âme humaine. Nous avons vu que ces trois parties composaient à proprement parler la métaphysique de l'illustre docteur.

I

Je ne veux rappeler ici la théorie de l'universel que pour constater l'accord qui a régné sur cette question fondamentale entre quelques-uns des plus beaux génies dont la philosophie et le Christianisme s'honorent.

Que soutenait saint Thomas? Que l'universel n'est pas quelque chose de réel qui existe en dehors des objets particuliers et de l'intelligence. Il soutenait par exemple qu'il n'existe pas, en dehors des individus humains, un être à part qui soit l'humanité. Mais il ne méconnaît pas la présence de l'élément général que l'univers renferme, que la pensée de l'homme réfléchit, et qui a son principe dans les conceptions éternelles de la divine sagesse. Il considère les notions générales que forme l'esprit humain, comme l'expression des genres et des espèces qui existent dans la nature, et il rattache les unes et

les autres à leur source commune qui est la pensée de Dieu.

Nous avons dit que cette doctrine était celle d'Albert le Grand à qui saint Thomas l'avait empruntée : mais, avant Albert, elle avait eu pour interprète saint Anselme, et avant saint Anselme, saint Augustin, et avant saint Augustin, Platon, Socrate et Pythagore.

Le docteur Angélique se montre sévère à l'égard des doctrines platoniciennes; il les croit dangereuses pour la foi. C'est qu'il ne les connaissait que par des témoignages étrangers, et qu'il préférait en ces matières le jugement d'Aristote à celui de saint Augustin. S'il avait pu lire la *République*, soit dans le texte original, soit dans une traduction latine, ou bien si, comme Henri de Gand, il avait remarqué que l'évêque d'Hippone était un témoin plus désintéressé et plus fidèle qu'Aristote, engagé trop personnellement dans le débat pour se montrer équitable envers son rival; il n'aurait pas prêté à Platon des opinions que celui-ci ne professa jamais; il ne lui aurait pas reproché d'avoir considéré les idées comme des êtres à part, comme des substances incréées; il aurait reconnu que, pour le disciple de Socrate élevé dans le paganisme comme pour le génie tout chrétien de saint Augustin, les idées ont leur principe en Dieu, et se trouvent contenues dans son intelligence, comme les types immuables de la création.

Écoutez maintenant les maîtres les plus autorisés

de la philosophie du XVIIe siècle. Ils tombent d'accord avec Bossuet que « ces vérités éternelles que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même ; » — que « Dieu est la raison primitive de tout ce qui est et de tout ce qui s'entend dans l'univers ; qu'il est la vérité originale, et que tout est vrai par rapport à son idée éternelle ; que cherchant la vérité nous le cherchons ; que la trouvant, nous le trouvons [1]. »

Avec Leibniz, ils ajoutent que « l'homme ne peut se rendre parfaitement compte des idées, sinon en remontant jusqu'aux idées premières dont il n'a plus à se rendre compte, c'est-à-dire aux attributs absolus de Dieu [2]. » — Que « l'intelligence de Dieu est la région des vérités éternelles et des idées qui en dépendent [3]. » — « Que les vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes, en un mot les lois de l'univers, et qu'ainsi étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire [4]. »

Saint Thomas, non plus que saint Augustin et Platon, n'aurait pas désavoué ces sublimes et fortes

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. IV, § 5 et 9.

2. *Meditationes de cognitione, veritate et idæis*, Opp., t. II, p. 17.

3. *Principia Philosophiæ*, Opp., t. II, p. 25.

4. *Nouv. essais*, liv. IV, c. II. Voy. aussi M. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, quatrième leçon, *Dieu principe des principes*.

maximes dont la *Somme de Théologie* offre plus d'une trace.

Il y a donc une tradition philosophique qui remonte jusqu'à l'antiquité, que le Christianisme a confirmée, et qui n'a jamais souffert d'interruption ni au moyen âge, ni dans les temps modernes : c'est que les genres et les espèces qui comprennent tous les êtres de l'univers, non-seulement ne sont pas de vains mots, ni même de pures conceptions de l'homme exprimant certains caractères communs, certaines relations générales des êtres ; mais qu'ils ont leur fondement immuable dans la pensée divine, et qu'ils sont pour ainsi dire une des faces du plan providentiel, dont l'autre partie consiste dans les lois uniformes qui régissent la création.

Que le nominalisme combatte l'autorité de cette tradition, elle n'en demeure pas moins un fait constant, et, je dirai presque, décisif.

De plus, il reste aux nominalistes à expliquer la régularité du cours de la nature, la permanence invariable des conditions de l'existence, si, comme ils le prétendent, tout, hormis les individus, peut se ramener à des abstractions verbales.

Occam a déployé une dextérité merveilleuse dans la discussion du réalisme ; il a triomphé très-habilement des exagérations et des inconséquences de ses adversaires; mais il n'a pas démontré que l'individu ne supposait rien autre chose que lui-même, et sa théorie audacieuse est venue se heurter contre le fait

certain des relations uniformes et de l'harmonie des êtres, qui suppose la sagesse d'un architecte éternel.

Si j'apercevais un certain nombre de statues semblables, non-seulement la vue de leurs ressemblances ferait naître en moi une notion que tous les logiciens appelleraient générale ou universelle, puisqu'elle aurait la propriété de représenter à la fois plusieurs objets; mais je serais naturellement conduit à rechercher la raison de ces ressemblances, puisqu'il me serait impossible de les regarder comme un simple accident, ou comme une abstraction frivole de mon esprit. Cependant des statues sont des objets en nombre limité et qui n'ont pas la faculté de se reproduire; après qu'elles ont été détruites, il ne reste plus que le souvenir de leur forme. Que dirons-nous donc de cette identité d'attributs, bien autrement frappante, qui existe entre les êtres de l'univers, et qui est le fondement des espèces et des genres naturels? Lorsque nous voyons certains caractères s'étendre à des myriades d'individus, et se perpétuer de siècle en siècle, tandis que les individus se succèdent et disparaissent, comment ne pas supposer derrière cette scène mouvante un ordre immuable que les existences particulières manifestent sans le constituer, qui se réfléchit dans la nature sous la double forme des classes et des lois, qui correspond dans la pensée de l'homme aux idées universelles, et dont l'exemplaire éternel subsiste dans l'entendement divin?

Nous indiquons sans les développer ces points de vue de la question; en n'insistant pas lui-même, saint Thomas nous a donné le droit de passer légèrement sur les preuves de détail.

Nous sommes arrivés à la partie la plus abstraite de la métaphysique du saint docteur, sa théorie de l'individuation.

II

Après avoir reconnu la réalité de l'universel, saint Thomas est amené à rechercher comment l'universel se fixe, et devient l'être particulier et individuel.

Le principe de l'individualité pour les objets sensibles est la matière qui détermine la forme : pour les pures intelligences, dégagées de tout contact matériel, c'est la simplicité même de leur essence : pour l'âme humaine, c'est la propension à s'unir à un corps déterminé.

Ce qui nous frappe d'abord dans cette théorie, c'est le défaut d'unité, et une sorte d'incohérence à peine dissimulée sous l'apparente précision des formules.

L'individualité n'est pas un fait multiple et complexe qui soit de nature à être expliqué d'autant de manières différentes qu'il y a de grandes divisions parmi les êtres. Elle est partout égale à elle-même, en ce sens que, pour chaque sujet, elle consiste dans la

propriété d'être distinct de tout autre sujet, et de ne pouvoir se communiquer. Lorsque l'être individuel est doué d'intelligence, la conscience qu'il a de lui-même éclaire et transforme son individualité; il devient une personne, c'est-à-dire une force qui se connaît, se possède et se gouverne; mais il demeure soumis aux conditions générales qui déterminent l'existence. Ainsi tous les corps occupent chacun leur place au soleil. Ainsi l'âme de Pierre n'est pas celle de Paul, bien qu'elles soient toutes deux d'une nature spirituelle. Ainsi un ange diffère d'un autre ange. Saint Thomas multiplie les solutions du problème, comme si le problème n'était pas identique pour tous les ordres de la création! Cette variété même d'expédients trahit l'imperfection du système. Si la forme est déterminée par la matière, en d'autres termes, si la matière est le principe de l'individuation, comment l'individualité peut-elle appartenir aux substances immatérielles, aux purs esprits? Que si, au contraire, indépendamment de la matière, les purs esprits ont leur individualité, comment la matière peut-elle être regardée comme le principe de l'individuation? Que dire enfin de cette solution additionnelle, imaginée en vue de l'âme seulement, dont elle fonde l'existence propre sur je ne sais quelles relations mal définies avec le corps? Le double défaut de ces hypothèses est de se contredire entre elles et de n'expliquer rien; elles embarrassent l'esprit sans l'éclairer. Qui pourrait se flatter, après les avoir

étudiées, de mieux connaître la nature et de pénétrer plus avant dans les mystères de l'être ?

Les successeurs et les contemporains même de saint Thomas ne se firent aucune illusion sur l'imperfection de sa doctrine. Ils furent surtout frappés de cette conséquence avouée par le saint docteur, que si la matière est le principe en quelque sorte essentiel de la distinction des individus d'une même classe, chaque classe dans les substances immatérielles doit nécessairement renfermer un seul individu, puisqu'elle ne remplit pas la condition indispensable pour en comprendre plusieurs. Parmi les anges, comme on disait alors, il y a autant d'espèces que de personnes, et Dieu, malgré toute sa puissance, ne pourrait pas en créer deux de la même espèce. Nous avons vu que cette assertion paradoxale avait été condamnée en 1276 par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, au sens même de saint Thomas, *contra fratrem Thomam*, et qu'un demi-siècle après, une seconde sentence épiscopale, tout en réformant la première dans ce que celle-ci contenait de personnel au saint docteur, n'avait cependant pas approuvé d'une manière expresse les articles contestés [1].

Appliqué à l'âme humaine, ce système soulevait des objections non moins sérieuses, et surtout en face du matérialisme arabe, il était assurément difficile

1. Voy. plus haut, liv. II, c. I et III, t. II, p. 48 et 49.

d'expliquer comment l'individualité du sujet pensant est subordonnée au corps, et comment, toutefois, elle peut survivre à la dissolution des organes. La croyance énergique de saint Thomas dans la spiritualité et dans l'immortalité de l'âme n'en a pas été ébranlée, j'en conviens, et il a ingénieusement répondu que l'âme peut conserver à la mort certaines dispositions ou habitudes qui sont l'empreinte durable de son commerce avec la matière, et qui servent à caractériser son être. Mais cette réponse éclaircit-elle tous les doutes, et ne demande-t-elle pas elle-même des explications? Ainsi, une question en amène une autre : une première hypothèse en nécessite une seconde, et dans ce dédale de controverses nous poursuivons l'évidence et la certitude sans y atteindre.

Mais si la doctrine de saint Thomas sur l'individuation n'est pas irréprochable, si elle éprouva dès le XIIIe siècle une sérieuse résistance, même de la part de l'autorité ecclésiastique, il faut convenir que les hypothèses qu'on y substitua n'étaient pas mieux imaginées.

Je m'attache à la plus célèbre de toutes ces opinions aujourd'hui abandonnées, celle du docteur Subtil, que l'ordre des Franciscains adopta avec ardeur, sans toutefois la faire triompher. Que soutenait Duns Scot? Que l'individualité résulte de la présence d'un élément nouveau qu'il appelle *heccéité*, et qui s'ajoute, soit à la forme seule dans les objets intel-

ligibles, soit à la matière et à la forme réunies dans les objets sensibles. Assurément ce n'est pas l'expérience qui a suggéré cette explication. L'être individuel que je connais le mieux au monde, parce que je puis l'observer directement, c'est moi-même. Cependant, lorsque je rentre en moi, je ne découvre rien autre chose que mon âme, le sujet identique et un, avec ses facultés et ses opérations. De même, les sens ne me font rien apercevoir de plus dans les corps que les corps eux-mêmes et leurs propriétés. Qu'est-ce donc que l'heccéité, sinon une hypothèse qui se réduit à considérer l'individualité d'une manière abstraite, à la poser d'abord, par la puissance même de l'abstraction, en dehors du sujet individuel, et à la rattacher ensuite au même sujet par une fiction logique? Nous quittons avec Duns Scot le monde des réalités pour celui des chimères. Il s'agissait d'expliquer l'être individuel, c'est-à-dire l'être réel par excellence, et nous n'arrivons qu'à des entités hypothétiques, mal définies, et plus obscures mille fois que la difficulté dont elles devaient offrir la solution.

Quand on considère la vivacité des controverses dont l'individuation a été l'objet au XIVe siècle, on est en droit de s'étonner qu'elles aient des racines si peu profondes dans l'histoire de la philosophie. L'existence et les perfections divines, la nature de l'âme, la certitude, les devoirs et la destinée de l'homme sont des objets qui, en tout temps, ont appelé les médita-

tions des philosophes. La question des universaux elle-même avait partagé les sages de la Grèce, et, aujourd'hui encore, elle divise les Écoles contemporaines. A la différence de ces questions immortelles, la recherche du principe de l'individuation est particulière au moyen âge. On la voit poindre au commencement du XIIIe siècle; cent-cinquante années durant, elle occupe et agite les esprits, puis elle disparaît pour ne plus renaître. Je ne conteste pas qu'on n'y trouve quelques allusions chez les écrivains de l'antiquité, et j'ai eu le soin, dans le cours de cet ouvrage, de citer des textes d'Aristote qui peuvent être regardés comme les antécédents des solutions admises par saint Thomas ou par ses adversaires. Mais quelques phrases isolées ne sont pas une théorie en forme. A part de vagues indications, l'antiquité n'a rien laissé qui se rapportât directement à la question. Nous ne la trouvons posée ni chez Platon, ni chez Aristote, ni chez Épicure, ni chez Zénon; elle n'a pas occupé davantage les philosophes modernes; circonscrite au moyen âge, elle figure, si j'ose le dire, parmi les produits indigènes de cette époque.

Quand un problème a une fois paru dans le monde, qui ne sait pas combien il est délicat de le déclarer mal posé et de conclure à sa suppression? Cependant, si ce problème n'a été agité que passagèrement, si la discussion n'en a pas laissé de traces, enfin s'il paraît être le résultat

d'une situation particulière de la philosophie et des esprits, ne peut-on pas soutenir, sans être taxé de présomption et de légèreté, qu'il n'a pas de fondement réel, qu'il est purement factice, et que le débat ne pouvait aboutir? Telle est la conclusion que nous voudrions établir en ce qui concerne le problème de l'individuation.

La question se trouve-t-elle posée naturellement? sort-elle pour ainsi dire des entrailles mêmes de la réalité? Evidemment non. C'est une question qui est née des faux raffinements de la mauvaise scholastique et des abstractions outrées dans lesquelles sa subtilité s'égara.

La logique de l'École avait commencé par distinguer deux modes d'existence, le général et le particulier, puis dans l'être particulier; elle avait établi, pour suivre Aristote, une nouvelle distinction entre la forme et la matière. A force de raisonner sur ces entités, les philosophes avaient peu à peu perdu de vue leur caractère purement abstrait, et ils en étaient arrivés à les considérer comme les éléments du monde réel. Dès lors, il était naturel qu'ils se demandassent en vertu de quel principe le particulier, c'est-à-dire l'individu, se séparait de l'universel, et s'il tirait son origine de la forme ou de la matière qui entraient dans sa composition. La question ramenée à ces termes était le corollaire en quelque sorte inévitable des divisions primitivement admises au sein de l'être. Mais ces divisions étaient purement logiques; mais

ces éléments prétendus de la réalité n'existaient pas en dehors de la réalité à laquelle ils étaient empruntés ; mais l'étude fastidieuse de leurs combinaisons imaginaires ne roulait que sur des hypothèses et ne pouvait conduire qu'à des abstractions. Que si le philosophe prétendait faire accepter ces chimères comme des résultats positifs et comme des vérités certaines, il s'embarrassait soi-même dans ses propres pensées, et, par une sorte de mirage intellectuel, il prenait l'apparence pour la réalité et l'ombre pour le corps.

Oublions un moment les formules savantes et la subtilité trop industrieuse de l'École : plaçons-nous en face de la nature. J'existe et en même temps que j'existe, je me sépare de tout ce qui m'est étranger. Le moi se pose, disait Fichte, et en se posant il pose le non-moi. Voilà le fait primitif, élémentaire, de la vie et de la personnalité, que chacun de nous peut vérifier au dedans de lui-même, à la lumière infaillible de la conscience. Mais les deux termes dont le fait se compose ne sont-ils pas unis d'une manière indissoluble? Puis-je dire : Je suis, sans me distinguer par là même de tout ce qui m'environne? Exister pour moi, n'est-ce pas exister à part de tout autre objet? Mon existence en un mot n'a-t-elle pas pour conséquence nécessaire mon individualité? Si quelqu'un a le don de concevoir par deux actes différents son individualité et son existence, je lui envie ce pouvoir singulier d'abstraction ; je ne le possède pas.

Donc, je n'ai pas à chercher la raison de mon individualité; elle se confond avec la raison même de mon être; je suis une personne en vertu de la même cause qui fait que j'existe, c'est-à-dire par la volonté de Dieu qui m'a créé. Le métaphysicien ni le géomètre ne se demandent pas pourquoi les rayons du cercle sont égaux ; en effet dès l'instant qu'un cercle est tracé, l'égalité de ses rayons s'ensuit nécessairement. De même, dès l'instant que j'existe, j'existe en tant qu'individu, et ce mode indivis de mon existence est le résultat immédiat de l'acte créateur. Henri de Gand l'avait compris, lorsqu'il cherchait dans l'existence actuelle le principe de l'individuation; s'il avait développé ce point de vue avec plus de largeur et d'autorité, peut-être n'aurions-nous pas eu à raconter les débats factices qui ont si stérilement occupé le moyen âge, et que la philosophie moderne a eu la sagesse de ne pas renouveler.

« Nous ne connaissons pas, dit Bossuet[1], ce qui fait précisément la différence numérique et individuelle des choses. » Contre l'avis d'un si grand et si judicieux génie, nous osons prétendre que cette différence n'a rien en soi de mystérieux, si ce n'est lorsqu'on débute par des distinctions imaginaires qui font qu'on ne l'aperçoit pas où elle est, et que, la cherchant où

1. *Logique*, liv. I, ch. XXXIII, dans le recueil des *OEuvres philosophiques* de Bossuet, publ. par M. de Lens, Paris, 1843, in-12. La *Logique* de Bossuet ne fait pas partie de la grande édition de ses œuvres qui a paru à Versailles, en 43 vol. in-8, de 1815 à 1819.

elle n'est pas, on se met soi-même dans l'impossibilité de la trouver.

Dans son admirable *Traité de l'existence de Dieu*, Fénelon parle aussi de l'individuation ; mais, à la différence de l'évêque de Meaux, bien loin de déclarer le problème insoluble, il l'explique très-simplement, comme Henri de Gand, par l'existence actuelle.

« Que si on veut de bonne foi, dit-il[1], considérer l'existence actuelle sans abstraction, il est vrai de dire qu'elle est précisément ce qui distingue une chose d'une autre. L'existence actuelle de mon voisin n'est point la mienne ; la mienne n'est point celle de mon voisin ; l'une est entièrement indépendante de l'autre : il peut cesser d'être sans que mon existence soit en péril ; la sienne ne souffrira rien quand je serai anéanti. Cette indépendance réciproque montre l'entière distinction, et c'est la véritable différence individuelle. Cette existence actuelle et indépendante de toute autre existence produite, est l'être singulier ou l'individu.... »

C'était là le côté vraiment fort de l'argumentation des nominalistes. Occam et Durand objectaient à juste titre que la nature ne crée et ne peut créer que des individus ; que par conséquent toute réalité est nécessairement individuelle ; que par conséquent encore, c'est une entreprise chimérique de chercher le principe de l'individuation en dehors du fondement même

1. *Traité de l'existence de Dieu*, IIe partie, ch. IV, § 60.

de l'existence actuelle. Ils triomphaient en montrant le néant et le péril de ces divisions hypothétiques si facilement multipliées, et de ces entités contradictoires dont l'École peuplait l'univers, et qui ne servaient trop souvent qu'à obscurcir les notions les plus évidentes. Aussi je ne m'étonne pas que dans ses thèses sur le principe de l'individuation, qui sont, il est vrai, un ouvrage de sa jeunesse[1], Leibniz se prononce à la fois contre le système de saint Thomas et contre celui de Scot. Mais les nominalistes de leur côté tombaient dans la méprise la plus grave et la plus dangereuse, lorsqu'ils supposaient que la nature s'explique par les individus seuls, et que sous la mobilité des existences particulières, ils refusaient d'admettre un fond immuable de caractères et de lois qui ne se réalisent, j'en conviens, que dans les individus, mais qui ne dépendent pas des individus. C'est le devoir d'une saine philosophie de repousser à la fois les erreurs capitales qui peuvent tout compromettre, et les discussions stériles qui ne sauraient avoir de résultat parce qu'elles n'ont pas d'objet réel. Contre le nominalisme, il faut maintenir à tout prix cet élément de fixité, c'est-à-dire d'ordre et de beauté que l'univers contient, et qui est le reflet visible de la pensée invisible de Dieu; mais s'agit-il des individus, on n'a pas à chercher

1. *Disputatio metaphysica de principio individui*, dans le recueil des œuvres philosophiques de Leibniz, publié par M. Erdmann, Berlin, 1840, gr. in-8, p. 1 et suiv. Dutens (*OEuvres de Leibniz*, t. II, P. I, p. 11 et 400) n'a publié que les conclusions de Leibniz et l'avant-propos de Thomasius.

d'autre principe ni d'autre cause de leurs différences que l'acte créateur qui leur a donné l'être. Ils sont créés ; donc nécessairement ils sont finis, déterminés, distincts les uns des autres.

La conclusion à tirer, c'est que les débats si souvent passionnés des scholastiques sur le principe de l'individuation ne pouvaient pas donner de fruits sérieux, et sont restés la partie la plus inutile de leurs travaux. Non-seulement nous n'adoptons aucune des solutions proposées par les différentes Écoles, pas plus celle de saint Thomas que celle de Duns Scot ; mais nous écartons jusqu'à la question elle-même, comme ayant été posée mal à propos. Nous n'y voyons qu'une occasion d'exercice, un thème pour la discussion, qui pouvait être mieux choisi ; et bien que l'École ait déployé en ces matières une souplesse et une dextérité merveilleuses, nous estimons que la philosophie contemporaine doit appliquer ses efforts à de plus grandes questions, à des difficultés moins factices.

III

Mais laissons l'étude ingrate en elle-même du principe de l'individuation, et voyons si, quant à l'objet final de ses recherches, saint Thomas n'a pas été plus heureux. Que se proposait-il en dernière analyse, sinon la défense de la personnalité humaine contre le panthéisme psychologique d'Averroës ? Le but en soi était excellent, et il y a marché d'un pas si ferme,

par des voies si directes, que toute l'École, après lui, n'a fait, comme on l'a vu, que suivre sa trace.

Le panthéisme a revêtu les formes les plus diverses, tour à tour logique et abstrait chez Parménide, inclinant au matérialisme avec les stoïciens, voilé dans Plotin par le mysticisme, sévère comme la géométrie chez Spinoza. Ce qu'il offre d'original dans l'Averroïsme est un point de départ psychologique. Une fausse théorie des opérations intellectuelles a engendré le système du philosophe arabe. Par une interprétation hasardée de la doctrine péripatéticienne, il croit que l'entendement ne fait pas partie de l'essence de l'âme: il le pose en dehors d'elle, et admettant qu'il est le même pour tous les hommes, il est amené à méconnaître la personnalité et la durée immortelle du sujet pensant.

Comment saint Thomas a-t-il réfuté Averroës? Sans doute il n'a pas dédaigné l'arme de raisonnement que son adversaire avait lui-même employée; mais malgré sa préférence pour le procédé syllogistique, il a su cette fois en appeler à la conscience et opposer son manifeste et invincible témoignage aux dangereuses chimères d'une fausse métaphysique.

Tout homme, remarque le saint docteur, sait avec certitude qu'il pense. Mais pour penser, il doit avoir en lui-même le principe de la pensée; sinon comment pensera-t-il? Admettez que le principe de ma pensée existe en dehors de moi; est-ce encore moi, dans cette hypothèse, qui réfléchis, qui conçois, qui juge, qui me souviens, qui raisonne? N'est-ce pas plutôt cette

cause étrangère et supérieure que je confonds à tort avec moi-même? Comment donc puis-je encore m'attribuer mes pensées? Comment puis-je même les connaître? Sans doute, elles ne m'appartiennent pas réellement, et leur flot devrait s'écouler devant moi sans que je le visse, puisque, d'après Averroës, la cause de la connaissance, l'entendement, ne fait pas partie de ma nature.

Saint Thomas fait le même raisonnement pour la volonté. Je veux aussi certainement que je pense ; mais ma volition suppose ma pensée, puisque, si je ne connaissais pas à quelque degré la chose que je veux, je ne la voudrais pas. Donc si ma pensée, comme le prétend Averroës, ne m'appartient pas, ma volition ne saurait m'appartenir. Le principe qui en moi veut et se résout, n'est pas moi, mais bien cette cause mystérieuse à laquelle j'emprunte mes idées, et qui est en même temps la source de mes déterminations volontaires ; d'où il suit qu'il n'y a plus pour l'homme de liberté, ni par conséquent de devóirs, ni de droits.

C'est à l'aide d'arguments semblables que le docteur Angélique renverse les fragiles constructions d'Averroës. La philosophie contemporaine ne procède pas autrement lorsqu'elle combat le panthéisme : la meilleure réfutation qu'elle en donne consiste à le placer en présence des faits du sens intime qu'il supprime ou qu'il altère. Le fond de l'objection n'a pas changé depuis le XIII[e] siècle, bien que la forme ait été perfectionnée.

Lorsque saint Thomas aborde cette autre proposition d'Averroës, que l'entendement est le même pour tous les hommes, il n'est pas embarrassé de faire ressortir les étranges conséquences qu'elle entraînerait. Une cause identique et une, qui se suffit à elle-même, sans instrument étranger, ne saurait exercer, partout où elle agit, qu'une opération unique. Donc, dans l'hypothèse de l'unité de l'entendement, tous les hommes auraient les mêmes pensées et les mêmes volontés ; tous, au même instant, apercevraient les mêmes objets, voudraient les mêmes choses, feraient les mêmes actes. On verrait s'établir parmi eux cette immuable uniformité de jugement et de conduite dont l'absence fournit au scepticisme son arme habituelle contre la certitude humaine.

Saint Thomas pousse l'averroïsme à l'absurde : qui pourrait l'en blâmer? Les systèmes se jugent aussi par leurs résultats, et il n'est pas sans intérêt de montrer que l'erreur, dès le second pas qu'elle fait, tombe fatalement dans la démence. Observons toutefois que saint Thomas, avant de s'attaquer aux conséquences de la doctrine d'Averroës, a commencé par rétablir des faits qu'elle dénature ou méconnaît Il a pris soin de prouver que l'entendement fait partie de la nature humaine, et que chaque homme a le sien; de sorte que l'hypothèse de l'unité de l'entendement, quelques suites qu'elle ait d'ailleurs, est, prise en elle-même, une erreur manifeste, démentie par l'expérience la plus certaine et la plus immédiate,

celle de la conscience. La réfutation directe du système a précédé la déduction des absurdités qu'il implique.

A entendre un ingénieux écrivain dont je louerais plus librement la pénétration et le savoir, si je lui connaissais des doctrines mieux arrêtées, les réfutations que le moyen âge a tentées de la théorie d'Averroës ont généralement porté à faux. Une humanité vivante et permanente, tel est, à son avis, le sens de la doctrine de l'unité de l'intellect, dont l'immortalité ne serait alors que la renaissance éternelle du genre humain et la perpétuité de la civilisation[1].

Un système analogue s'étalait, il y a peu d'années, dans un ouvrage sur l'humanité, qui a eu en France quelque retentissement. En l'attribuant à Averroës, nous craignons qu'on n'altère la vérité historique, et qu'on ne prête gratuitement au passé les inventions du présent. Mais qu'importe? Est-ce que les objections élevées par le moyen âge contre l'hypothèse de l'unité de l'entendement prise à la lettre, ne se retournent pas contre l'interprétation de l'averroïsme, qui est proposée par ses modernes historiens? Saint Thomas n'avait qu'un but, défendre la personnalité humaine contre des systèmes qui la détruisaient. Or, pense-t-on que les idées d'individualité et de personnalité se concilient aisément avec l'hypothèse d'une humanité vivante et permanente,

1. *Averroës et l'Averroïsme*, par Ernest Renan, p. 105.

hypothèse qui n'a plus aucun sens, si elle ne signifie pas que les individus ne possèdent pas l'être par eux-mêmes, et sont des formes éphémères du genre humanité qui seul existe substantiellement? Écartez les formules abstraites dont l'obscurité dissimule à peine le vice de la pensée; en allant au fond du système, qu'y trouvez-vous, sinon la négation de l'être individuel, avec toutes les suites absurdes ou fausses qu'elle entraîne? Aux partisans d'une pareille philosophie, saint Thomas aurait pu répondre, comme aux averroïstes de l'Université de Paris, que l'âme pense et qu'elle sait qu'elle pense; que l'âme veut et qu'elle sait qu'elle veut; que dans toutes les opérations de la pensée elle a le sentiment de sa causalité et de son être propre, et que nul artifice de la logique ne saurait prévaloir contre l'évidence de cet énergique sentiment.

Nous avons vu que la réfutation du panthéisme arabe avait été regardée par les contemporains de saint Thomas, comme un de ses premiers titres de gloire, et qu'elle avait eu pour effet immédiat d'extirper l'erreur qui tendait à s'enraciner dans les écoles chrétiennes. Le jugement que le moyen âge a porté de cette partie des œuvres du docteur Angélique n'est pas le cri aveugle d'un frivole enthousiasme; la philosophie de nos jours peut et doit le ratifier. Il y a, disons-le encore, une partie de la métaphysique de saint Thomas que le temps emportera, ou plutôt qu'il a emportée, parce qu'elle reposait sur

une base purement artificielle, c'est sa théorie de l'individuation; mais quant à la controverse qu'il a soutenue contre l'hypothèse de l'unité de l'entendement pour la défense de l'individualité du sujet pensant, méthode et conclusions, tout, à part quelques vues historiques, nous semble irréprochable, et le seul regret qu'on éprouve, c'est qu'un aussi grand luxe de discussion soit nécessaire pour établir d'aussi simples vérités.

Les réflexions qui précèdent nous ont insensiblement engagés dans la psychologie de saint Thomas; nous allons, au chapitre suivant, continuer l'examen des théories du saint docteur sur le principe de la vie et sur les facultés de l'âme.

CHAPITRE V.

DE LA NATURE ET DES FACULTÉS DE L'AME.

I. Discussion de la définition de l'âme donnée par saint Thomas. L'âme est-elle le principe de la vie organique ? — II. Discussion de la théorie des facultés de l'âme. Origine des idées. Le désir et la volonté. Les passions.

Ce n'est pas sans raison que d'excellents juges, favorables du reste au péripatétisme, ont blâmé Aristote d'avoir enveloppé la science de l'âme humaine dans une théorie générale de la vie, comme un simple appendice de la physique [1]. Se replier sur soi-même, écouter sa conscience, réfléchir, n'est-ce pas le moyen le plus direct et le plus sûr pour pénétrer dans l'intimité de l'être qui ne vit pas seulement, mais qui pense et qui veut ? Lorsque nous détournons nos regards de ce type intérieur qui s'offre pour ainsi dire spontanément à nos méditations, que nous reste-t-il, sinon à imaginer de stériles hypothèses qui condui-

1. Voy. entre autres M. Waddington-Kastus, *Psychologie d'Aristote*, Paris, 1848, in-8, p. 292 et suiv., et les savantes préfaces qui accompagnent le traité *de l'Ame* d'Aristote et ses opuscules de psychologie dans la traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

sent par une pente trop facile à de dangereuses erreurs?

Sans doute la vraie sagesse ne consiste pas à se renfermer dans l'étude solitaire du moi; la psychologie ne doit pas être séparée de la science de Dieu, créateur de l'âme, ni de la science du monde, théâtre et instrument du développement de l'homme. Elle exige, pour être cultivée à une certaine profondeur, cette heureuse étendue d'esprit, cette solidité et cette richesse de savoir que nous admirons chez les hommes de génie qui ont le plus contribué à ses progrès. Mais ici deux points sont à noter : en favorisant une alliance utile entre les sciences, il faut prendre garde de ne pas confondre leurs domaines; il faut craindre aussi d'intervertir l'ordre naturel des questions.

L'âme est un esprit; donc, ni le toucher, ni la vue, ni le scalpel, ni le microscope ne peuvent l'atteindre; nul procédé matériel ne saurait suppléer la notion directe qu'elle a d'elle-même dans l'acte de la pensée. De plus, l'âme n'est-elle pas de tous les êtres vivants le plus rapproché de nous, celui qui nous est le plus présent, et que nous pouvons le plus facilement observer? Si donc la première règle d'une sage méthode est de procéder du connu à l'inconnu, de ce qui frappe les yeux à ce qui leur échappe, du fait palpable et visible au fait obscur et caché, n'est-ce pas par l'étude de notre âme que la science de la vie doit débuter, dût-elle plus tard s'élever par des observa-

tions répétées à une théorie générale de l'existence? En adoptant la marche opposée, Aristote a engagé le péripatétisme dans une voie semée d'écueils qu'il n'a pas toujours évités.

Saint Thomas n'a pas suivi en tout point les traces d'Aristote. Sa doctrine de l'âme ne se présente pas comme une déduction ni comme une branche de l'histoire naturelle. Cependant, comme nous l'avons déjà remarqué, il ne s'est pas d'abord placé au centre de la conscience pour étudier l'esprit humain. Non-seulement il a débuté par la théodicée, mais, arrivé à la science de l'homme, il a presque toujours déduit de principes abstraits ses théories psychologiques; et alors même qu'il pratiquait la méthode expérimentale, il l'a en quelque sorte dissimulée sous l'appareil écrasant de l'argumentation syllogistique. Nous avons signalé plus haut le vice du procédé qu'il est inutile de discuter de nouveau. Hâtons-nous d'ajouter que le système vaut mieux que la méthode, et que les conclusions auxquelles le docteur Angélique s'est trouvé conduit par ces sentiers détournés, conservent une grande partie de leur valeur, même en présence des doctrines quelquefois contraires de la philosophie moderne. C'est là ce que nous allons essayer de démontrer.

Nous distinguons dans la psychologie de saint Thomas trois points qui méritent une attention particulière : la définition de l'âme, la théorie de la connaissance et celle de la volonté et des passions.

I

Qu'est-ce que l'âme, suivant saint Thomas? C'est l'acte du corps. Si je lisais cette définition chez d'Holbach ou Lamettrie, elle me serait justement suspecte; je la regarderais comme entachée de matérialisme. Mais alors même que l'Ange de l'École, qui l'a soutenue avec ardeur, après l'avoir empruntée au Stagirite, ne serait pas protégé contre de pareilles défiances par sa sainteté, il a si clairement expliqué sa pensée qu'il a rendu par là toute méprise impossible. L'âme est la forme du corps, c'est-à-dire l'âme est un esprit uni à un corps qu'elle anime et qu'elle vivifie. Sans doute, elle ne procède pas de la matière; elle n'est ni une portion de matière, ni une propriété matérielle; c'est à l'ordre des intelligences qu'elle appartient; elle est de la même nature que Dieu et les anges, et, pour tout dire, elle est un esprit, comme la nomment Platon et Descartes. Mais loin que cet esprit soit dégagé de tout lien avec la matière, sa nature le destine à vivre en société avec elle; loin qu'il soit logé dans le corps, comme un pilote en son navire, il est uni substantiellement au corps, qui tient de lui son existence et sa vie; vérité que Descartes aurait repoussée, bien qu'il se serve des termes les plus forts pour expliquer l'intime union du corps et

de l'âme[1]. Traduisons sous une nouvelle forme plus moderne et plus simple la pensée de saint Thomas. L'âme est un principe spirituel, distinct à la vérité du corps, mais vivifiant le corps. Ce principe n'est pas le centre seulement des opérations intellectuelles, mais de toutes les fonctions corporelles. La vie organique et la vie morale relèvent de la même cause et sont puisées à la même source.

Cette théorie de l'âme est certainement très-éloignée de celle qui a prévalu depuis Descartes dans la philosophie moderne. La question, je le sais, a été peu agitée. Les philosophes, en général, se contentent de distinguer l'âme et le corps, sans beaucoup s'inquiéter de savoir comment la vie du corps peut s'expliquer. Si cependant, on les pressait un peu, la plupart n'hésiteraient pas à distinguer dans l'homme deux éléments de vie, savoir, le principe pensant et la force vitale. Ils relégueraient la solution opposée parmi les rêveries qui ont discrédité le stahlianisme.

Nous ne voudrions pas nous exposer au reproche de témérité, en renouvelant de vieilles erreurs aban-

1. *Méditation* IVe : « La nature m'enseigne.... que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très-étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. » Mais en reconnaissant l'intime union et comme le mélange de l'âme avec le corps, Descartes fait consister l'essence de l'âme, « en cela seul qu'elle est une chose qui pense, » et il nie de la manière la plus expresse qu'elle donne le mouvement et la chaleur au corps. » Voy. entres autre passages *les Passions de l'âme*, partie I, art. 5.

données et décriées. Cependant, quelque périlleuse que cette tâche puisse paraître, nous oserons élever la voix en faveur de l'opinion du docteur Angélique.

Afin d'établir la distinction de l'âme et du corps, les spiritualistes invoquent souvent le témoignage des langues, qui renferment toutes des mots différents, pour exprimer ces deux idées de la matière et de l'esprit. Mais le sens commun va-t-il au delà de cette dualité fondamentale? Je ne le crois pas. Ce sont les philosophes qui ont entrepris de pousser plus avant, et qui, non contents d'avoir reconnu chez l'homme deux éléments, l'âme et le corps, en ont imaginé un troisième, la force vitale; pourquoi? Parce qu'ils refusaient d'admettre que la vie du corps eût l'âme pour cause. Saint Thomas avait prévu cette conséquence; il annonçait aux adversaires anciens et nouveaux du péripatétisme que s'ils rejetaient la définition d'Aristote, ils seraient bientôt amenés à reconnaître dans l'âme et dans le corps certaines dispositions, forces ou propriétés intermédiaires, pour expliquer la vie organique[1]. Descartes essaya d'échapper à cette extrémité, en considérant le corps humain comme une machine qui allait d'elle-même, à l'instar du monde, en vertu des seules lois du mouvement. Tandis que, d'un côté, l'âme pensait, d'un autre côté, le corps digérait, faisait

1. I *S.*, q. LXXVI. art. 6 : « Necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus. » Voy. liv. I, sect. III, c. IV, t. I, p. 292.

circuler le sang, sécrétait les humeurs, se mouvait, etc.; la séparation des deux vies était complète, radicale, absolue. Mais l'expérience ne tarda pas à renverser l'hypothèse cartésienne. On reconnut bientôt que les phénomènes de la vie présentent des complications, et, dans certains cas, un caractère d'intensité que les lois de la mécanique n'expliqueront jamais, et qui révèlent la présence d'une force particulière. Comme d'après le système, cette force ne pouvait pas être l'âme elle-même, il fallut bien admettre au dedans de la nature de l'homme un élément nouveau que, pour le distinguer de l'âme, on a appelé la force vitale. De là est né le vitalisme dont l'invention appartient aux seuls philosophes, et qui se résume en une hypothèse destinée à rendre compte des fonctions organiques autrement que par l'influence directe de l'âme ou par les lois du mouvement.

Toutes les découvertes de la physiologie tendent à prouver qu'on a eu raison d'abandonner l'explication mécanique de Descartes; mais fallait-il reculer jusqu'au vitalisme? Ne trouvait-on pas dans l'âme le principe suprême de vie dont on avait besoin?

La seule objection à élever contre cette solution qui fut la doctrine avouée d'Aristote et de saint Augustin, avant d'être enseignée par Albert le Grand et saint Thomas, c'est que l'âme, en sa qualité d'être intelligent, doit avoir conscience de tout ce qui se passe en elle, et qu'elle n'a pas conscience des phénomènes organiques; d'où il paraît résulter, par une consé-

quence nécessaire, qu'elle n'est pas le principe de ces phénomènes [1].

L'analyse montre que cette objection n'est pas aussi fondée qu'elle le paraît.

Je demande la permission d'entrer ici dans quelques détails.

L'existence de l'homme embrasse un grand nombre de faits dont nous n'avons plus conscience aujourd'hui, lorsqu'ils ont lieu, mais que la conscience a autrefois éclairés; ce sont les faits d'habitude. Dans l'état actuel du développement de nos facultés, nous marchons et nous parlons sans y penser, et pour ainsi dire à l'aveugle; mais combien de prévoyance et de calcul, ces mêmes actes, aujourd'hui inaperçus et si faciles pour nous, ne coûtent-ils pas à l'enfant! Évidemment les opérations de ce genre dépendent de l'âme, au même titre que les déterminations volontaires mûrement délibérées. Aussi tous les hommes se les attribuent sans hésiter, bien qu'une répétition fréquente ait affaibli le sentiment qu'ils en avaient à l'origine.

Par opposition aux faits d'habitude, d'autres phénomènes généralement réunis sous le nom d'*instinct*, offrent cela de particulier qu'ils échappent aujourd'hui et qu'ils paraissent avoir échappé toujours à la con-

1. M. Jouffroy est celui qui a développé cette objection avec le plus de force dans son mémoire *De la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*. Voy. *Nouveaux mélanges philosophiques*, Paris, 1842, in-8, p. 223 et suiv.

science, sans que la mémoire nous rappelle une époque où nous les accomplissions librement. La nature de la cause qui les produit peut donner lieu à des doutes sérieux; toutefois ici encore je trouve une distinction importante à établir.

Entre les faits d'instinct, plusieurs se trouvent dans la dépendance de l'âme. Ainsi que l'enfant, sans connaître les principes de la mécanique, exécute tous les mouvements nécessaires à la succion ; qu'à l'instant où je viens de recevoir une heureuse nouvelle, mon visage s'épanouisse, ou que dans le cas contraire, il se couvre d'une pâleur mortelle ; que sur le point de faire une chute, j'étende les bras en avant pour rétablir l'équilibre et pour me préserver, voilà des actes d'instinct dont l'âme n'a pas conscience au moment où ils ont lieu, qu'elle n'a pas médités, ni calculés, et qui s'accomplissent pour ainsi dire d'eux-mêmes. Et cependant, pour instantanés et rapides qu'ils soient, nous ne laissons pas d'exercer sur eux une réelle influence. Ainsi je puis les suspendre ou les produire par un effet de ma volonté. Voyez avec quelle perfection l'acteur sur la scène parvient à imiter les gestes et la physionomie qui sont la marque des grandes passions. Voyez, en sens contraire, comment un homme, maître de lui-même, sait refouler au dedans de son cœur la joie, la douleur, la haine, l'amour. Serait-ce qu'il n'éprouve pas ces sentiments? Non sans doute ; mais il sait les empêcher de paraître au dehors. Serait-ce que l'artiste dramatique partage

les passions qu'il exprime? Nullement; mais il commande à son corps de les exprimer, et son corps obéit. Il en est de même dans une foule d'autres cas. Nous n'avons pas conscience d'agir, au moment où nous agissons sous la pression de l'instinct; mais nous avons le pouvoir soit de renouveler l'acte avec conscience et liberté, soit de le comprimer. La conclusion à tirer est fort simple, c'est que tous les actes de cette catégorie, bien qu'ils ne soient pas en général accompagnés de conscience, relèvent néanmoins de la puissance motrice de l'âme; sans cela, comment l'âme pourrait-elle se substituer à la cause inconnue, quelle qu'elle fût, des opérations instinctives? Comment pourrait-elle tantôt les accomplir elle-même avec une perfection désespérante, tantôt les arrêter complétement? L'âme n'exerce pas ce pouvoir sur ce qui se passe hors d'elle dans les objets extérieurs qui ont leur nature propre et qui sont soumis à des lois particulières; supposez que le principe de l'instinct ait de même une existence à part, ce principe va se développer à sa manière, et l'âme à la sienne, sans qu'elle ait la faculté ni de l'arrêter, ni de le remplacer, sans qu'elle empêche et sans qu'elle exécute elle-même les actes qu'il a pour mission d'opérer.

Ainsi, quand on pénètre dans l'étude de la vie, on voit le domaine de l'âme s'étendre peu à peu, et sa puissance pénétrer par des sentiers inconnus, jusqu'aux opérations qui au premier aspect semblaient lui échapper. A mesure que la sphère de son activité

s'agrandit, le principe vital recule et s'efface; il disparaîtrait entièrement, comme une hypothèse inutile, si les phénomènes organiques pouvaient aussi s'expliquer par la sourde énergie de l'âme. Examinons.

Dès que nous sommes sous l'influence de la passion ou du besoin, c'est un fait d'expérience facile à vérifier que nous accomplissons de nous-mêmes, avec une infaillible précision, certains mouvements dont tout à l'heure on vient de voir des exemples. Les émotions fortes ne sont pas seules douées du pouvoir de nous agiter. Il n'est pas un sentiment de l'homme qui ne se réfléchisse dans l'organisation par quelque mouvement correspondant. D'où vient ce mouvement? De quelle manière a-t-il lieu? La question pour le moment n'est pas là. Quel que soit le mode d'agir de l'âme, elle n'est pas plus tôt affectée en bien ou en mal, émue par la colère ou l'amour, par la crainte ou par l'espérance, qu'immédiatement, en vertu d'une action aussi mystérieuse que soudaine, le corps se met à l'unisson de l'esprit et éprouve une modification parallèle à la modification interne. Les cartésiens avaient parfaitement remarqué cette circonstance, et on ne saurait trop admirer avec quel soin vraiment minutieux, de La Forge par exemple, compte tous les mouvements que le corps accomplit à propos de chaque passion de l'âme[1].

1. Voy. le *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions, et de son union avec le corps suivant les principes de Réné Descartes*, par Louis de La Forge.

Un autre fait également avéré, est l'influence que la répétition exerce sur nos actes, cette disposition énergique à les accomplir qu'elle développe en nous, disposition dont chacun a pu observer en soi et chez les autres les merveilleux effets, et qui a été justement appelée une seconde nature, puisque par les changements qu'elle apporte dans nos inclinations et dans notre conduite, elle fait de nous, pour ainsi dire, un être nouveau. L'habitude, en se répétant, se fortifie. Résister à la pression du sentiment qui la possède, est pour l'âme une œuvre laborieuse, et dans laquelle souvent elle succombe; pour peu que la sensibilité ait d'énergie, la lutte n'est pas seulement pénible, elle devient déchirante. Mais lorsque l'habitude joint son pouvoir à celui de la passion, quand ces deux forces réunies assaillent la volonté, et que le corps lui-même ayant répété plusieurs fois le même mouvement, a contracté la facilité de l'accomplir, pareil à une feuille de papier qui reprendrait toujours les mêmes plis ; alors sans doute, l'âme conserve encore cette inépuisable activité qui est le fonds de son être, mais elle ne règle pas l'usage qu'elle fait de sa puissance; elle est dominée et entraînée. C'est là le sort douloureux de ces milliers d'âmes qui ayant cédé aux attraits du vice une première fois, puis une seconde, puis une troisième, et s'étant fait une habitude de la perversité, se débattent misérablement sous le joug d'inclinations tyranniques qu'elles ne se croient plus la force de vaincre.

A mesure que l'habitude s'enracine, le sentiment qui accompagnait ses premiers développements devient plus obscur et finit par s'éteindre tout à fait. En général, la conscience de nos actes est proportionnée à l'effort qu'ils exigent de la part de l'âme; quand l'effort s'affaiblit, elle diminue elle-même; quand il cesse, elle disparaît, et l'homme arrive à cet état que nous signalions plus haut, dans lequel ses organes se meuvent sans qu'il le sache, encore qu'il soit la cause de leur mouvement.

Les faits que nous venons de rappeler ne sont ignorés de personne; chacun, je le répète, a pu vérifier leur exactitude en soi-même ou chez autrui. Ils constituent autant de lois parfaitement établies de la nature de l'homme.

Je pars de ces lois et je les applique à la difficulté qui nous occupe.

Imaginez un penchant ou un besoin inhérent à la nature humaine, qui n'agisse pas à de longs intervalles, mais tous les jours, à toutes les heures, à toutes les minutes, dont l'empire s'exerce dès le premier moment de l'existence, qui précède par conséquent de beaucoup l'instant où la volonté acquiert un certain degré d'énergie; n'est-il pas constant, d'après ces mêmes lois que nous venons de rappeler, que, dès le début de la vie, nos organes feront les mouvements qui sont la traduction de ce penchant ou de ce besoin, conformément aux lois générales de l'union de l'âme et du corps; qu'ils continueront de les accom-

plir sans interruption pendant les longues années où la personnalité de l'enfant sommeille; que de cette répétition continuelle des mêmes actes, résultera et pour le corps et pour l'âme une habitude d'autant plus invincible que ces actes auront été plus souvent répétés et qu'ils procéderont d'un penchant ou d'un besoin primitif et essentiel de notre constitution; qu'enfin cette habitude affaiblira à proportion le sentiment, et qu'elle l'aura tout à fait détruit à un jour donné, puisqu'il suffit en général d'un assez court délai pour faire évanouir la conscience de nos opérations les plus laborieuses? Au moment où la personnalité s'étant assise, l'âme voudra prendre en main le gouvernement d'elle-même, elle y rencontrera d'invincibles obstacles précisément en ce qui concerne ces opérations, mélange d'habitude et d'instinct; ou plutôt façonnée par un long exercice à les accomplir sans le savoir, elle les laissera aller et suivre leur cours, à peu près comme il arrive à une personne qui est préoccupée en marchant, de continuer sa marche sans y penser; de sorte que tous ces actes qui émanent directement de l'activité de l'âme, seront ignorés de l'âme, ne seront point gouvernés par l'âme et paraîtront l'effet d'une autre cause que l'âme.

En étudiant les fonctions de la vie organique à la lumière des considérations qui précèdent, peut-être nous persuaderons-nous que l'hypothèse d'une force vitale distincte de l'âme, n'est pas justifiée suffisam-

ment par ce motif que l'âme n'a pas conscience des phénomènes de l'organisation et qu'elle n'en est pas la maîtresse.

Ces fonctions d'où dépend l'existence terrestre de l'homme, correspondent nécessairement chez l'âme à des tendances actives. Quoi ! mes yeux se ferment à la lumière trop vive du soleil; mon bras s'étend quand je vais tomber ; la douleur m'arrache un cri ; la tristesse me fait verser des pleurs ; mon âme ordonne spontanément au corps tous les actes qui sont utiles, même de loin, à sa conservation ; et lorsqu'il s'agit de la vie, elle n'éprouverait pas une inclination puissante à agir ! Qu'est-ce donc que cet amour de l'existence, cette crainte de la mort, ces instincts originels et indestructibles qui se retrouvent à des degrés divers chez tous les hommes ? Puisque notre âme est constituée de manière à opérer instantanément, sous la pression de tout ce qui l'entoure, les actes particuliers que le soin de notre conservation exige, n'est-il pas naturel qu'elle ait l'initiative de toutes les fonctions essentielles à l'existence ? A peine le corps est-il en voie de se former, à ce moment inconnu où le principe intelligent s'unit à la matière, ce principe que la conscience n'éclaire pas encore, réagira donc fatalement sous l'aveugle impulsion de sourds désirs et de besoins innés, et le résultat de son action involontaire sera la mise en mouvement de la machine entière. L'effort de l'âme durera toujours, parce que s'il s'interrompait, la vie serait arrêtée. Il deviendra

donc par la répétition une habitude, la plus ancienne et la plus constante de toutes. Dès lors pas de conscience et pas de liberté, ni dans le présent, ni dans l'avenir. La double puissance d'un penchant irrésistible et d'une habitude à laquelle chaque moment qui passe ajoute un degré de force, dérobera à l'empire de la volonté l'ensemble des opérations nécessaires à la vie, bien avant que l'intelligence ne s'éveille. Aussi quand elle paraîtra, elle ne remarquera pas ces faits qui s'opèrent sans effort, et si dans le cours de l'existence elle vient à en rechercher la cause, cette cause lui échappera. En un mot, bien que nous n'ayons pas conscience des phénomènes physiologiques, et que nous ne les maîtrisions pas, il ne faudrait pas se hâter de conclure de cette circonstance, qu'ils n'émanent pas de l'activité de l'âme ; puisque ce silence du sens intime peut être l'effet du plus énergique des besoins et de la plus invétérée des habitudes, qui se combinent pour étouffer le sentiment et pour soustraire l'opération à l'influence de la volonté.

Nous venons d'exposer les raisons de fait qui nous paraissent enlever une grande partie de la valeur à cette objection, que l'âme n'ayant pas actuellement conscience des fonctions vitales, n'en est pas et ne peut pas en être le principe. Supposons pour un moment l'objection écartée, et apprécions en elle-même la doctrine, qui réunit dans l'âme toutes les puissances de la vie, force motrice, sensibilité, entendement. Cette doctrine a-t-elle donc en soi quelque

chose de déraisonnable qui oblige de la repousser et de reconnaître chez l'homme deux centres d'activité?

Je sais toutes les préventions qu'elle rencontre, et je ne conteste pas que ces préventions ne reposent sur des motifs très-sérieux. Comment, dira-t-on, attribuer à la même cause des faits aussi essentiellement divers que le sont par exemple tels actes intérieurs de volonté, de pouvoir, de jugement et de réflexion, et telle fonction ou mouvement organique représenté à l'imagination et aux sens [1]? La physiologie et l'histoire naturelle ne fournissent-elles pas d'ailleurs des exemples nombreux qui révèlent dans l'être animé une puissance de vie entièrement distincte de l'âme spirituelle [2]?

A ces graves objections, les péripatéticiens et les thomistes peuvent opposer les avantages que leur système présente sous d'autres rapports.

Ne maintient-il pas l'unité de l'homme un peu altérée, il faut bien le dire, par les théories qui multiplient sans nécessité les substances et les causes? L'homme est double puisqu'il est corps et esprit; mais il est simple aussi. Ce n'est pas la commodité

1. Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, publ. par M. Cousin, Paris, 1834, in-8, p. 49.

2. Voy. l'ouvrage de M. le docteur Lordat, *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain*, Montpellier, 1854, in-8, et le récent ouvrage de M. Flourens *De la Vie et de l'Intelligence*, Paris, 1858, in-12.

du langage seulement qui a fait prévaloir ces manières de parler : Je marche, je respire, je suis malade ou en santé; c'est la persuasion de l'unité de l'être humain. Si entre l'âme et le corps s'interposait un principe de vie distinct de tous deux, ces expressions manqueraient d'exactitude, il faudrait dire : mon corps marche, mon corps respire, mon corps mange, mon corps est sain ou malade.

Ajoutons que l'hypothèse de plusieurs centres de vie complique la question si délicate des rapports de l'âme et du corps, en les présentant comme des substances étrangères l'une à l'autre, complètes l'une sans l'autre, que la main de Dieu a simplement juxtaposées. On a observé que les philosophes n'avaient tourné leur attention de ce côté qu'à partir du XVII[e] siècle. Descartes ouvrit la voie et ses disciples y marchèrent après lui. Ce n'est pas seulement le progrès de l'analyse et l'habitude salutaire de diviser de plus en plus les difficultés qui a engagé les modernes dans cette recherche; mais elle a été principalement motivée et provoquée par une métaphysique qui consacrait l'antagonisme absolu des deux substances et des deux vies dont se compose l'être de l'homme. Changez les bases du système : cessez de considérer le corps humain et l'âme comme deux puissances rivales qui ont chacune un développement parallèle; consentez à reconnaître une maîtresse partie, l'âme, à qui est laissé le soin de tout animer; subordonnez à sa puissance motrice, à son activité tantôt sourde et mystérieuse,

tantôt éclairée par la conscience, l'organisation tout entière, l'union et les rapports de ces deux substances dont l'une n'a de vie que par l'autre, cesseront d'être un problème à peu près insoluble; la difficulté du moins sera simplifiée, et il ne restera plus à la science de l'homme qu'à fixer les lois d'après lesquelles les diverses modifications de la partie spirituelle et de la partie matérielle de nous-mêmes s'accompagnent et se suivent réciproquement.

La théorie qui rattache toutes les formes de la vie à la même cause identique et une, l'âme, offre donc, il faut le reconnaître, des côtés spécieux. Aussi je ne m'étonne pas qu'elle ait pu captiver de fermes génies comme Aristote et saint Thomas, ni que de nos jours elle ait trouvé d'habiles défenseurs qui l'ont renouvelée avec éloquence[1]. Certes je n'irais pas aussi loin que le P. Ventura qui, s'appuyant sur un décret du concile de Vienne, la déclare seule orthodoxe, et foudroie au nom de la foi, comme au nom de la raison, le spiritualisme de Descartes[2]. Le savant théologien interprète, selon nous, dans un sens trop absolu le texte d'une décision qui était dirigée contre l'Averroïsme, et dont les auteurs n'avaient pas prévu bien certainement les conséquences extrêmes qu'on tire aujourd'hui de

1. Voy. l'ouvrage du P. Ventura que nous avons déjà plusieurs fois cité, *La raison philosophique et la raison catholique*, Paris, 1852, 2e édit., 2e et 7e confér.

2. *Ibid.*, p. 43. Cf. *De la vraie et de la fausse philosophie*, etc., par le même auteur, Paris, 1852, in-8, p. 65 et suiv.

leur sentence[1]. Notre seule prétention est que la vieille définition péripatéticienne de l'âme, adoptée et développée par saint Thomas, ne mérite pas le discrédit où elle est tombée ; c'est qu'à part les arguments trop abstraits que le péripatétisme fournit en sa faveur, elle se justifie à certains égards par des raisons puisées dans l'analyse psychologique; c'est enfin que l'hypothèse si répandue aujourd'hui d'une force vitale, distincte à la fois de l'âme et du corps, n'étant pas absolument nécessaire, est par cela seul très-contestable, et que si les êtres ne doivent pas être multipliés sans nécessité, comme disaient les scholastiques, cette règle n'est nulle part plus importante à suivre que dans la science de l'homme. Il nous semble que de pareilles conclusions sortent naturellement de l'analyse à laquelle nous venons de nous livrer[1].

1. Pour exprimer que le sujet de la personnalité n'est pas la partie raisonnable, mais que notre raison nous est en quelque sorte étrangère, et qu'elle est la même pour tous les hommes, les Averroïstes disaient, selon le langage du temps, qu'elle n'est pas la forme du corps; ce qui motivait la déclaration opposée du concile de Vienne : *Qui affirmare præsumpserit animam intellectivam non esse formam essentialem corporis, hæreticus censendus est.*

2. A l'appui de nos conclusions, nous aurions pu invoquer de nombreuses et graves autorités, même parmi les physiologistes; nous nous bornerons à citer l'opinion de M. le D[r] Lélut, qui dans son *Mémoire sur les phénomènes et le principe de la vie*, lu en 1851 à l'Académie des Sciences morales et politiques, s'exprime ainsi : « Il n'y a qu'une manière d'en finir avec cette anarchie de petits *moi*, la manière dont on en finit avec toutes les anarchies; c'est de les soumettre au despotisme d'un seul *moi*, du grand *moi*, du vrai *moi*, à peu près comme l'a fait Stahl, en mettant à la réforme tous ces

II

La définition de l'âme occupe une place trop considérable dans la psychologie de saint Thomas, et il a pris soin de la soutenir par des preuves trop variées, pour que nous n'ayons pas dû nous y étendre en détail. Nous serons plus brefs à l'égard des deux autres parties de sa doctrine psychologique, la théorie de la connaissance et celle de la volonté.

L'opinion de saint Thomas sur l'origine et le mode de la formation de la connaissance est exactement celle d'Aristote ; comme on l'a remarqué bien des fois, elle fait une part trop large à la sensation et à l'expérience.

Si l'Ange de l'École avait seulement considéré la sensation et l'expérience comme l'antécédent nécessaire du développement de l'esprit humain, nous ne verrions pas seulement là une conséquence rigoureuse de sa doctrine sur l'âme qu'un commerce perpétuel avec le corps condamne à se servir du ministère des sens; nous tiendrions le système pris en soi pour excellent.

ministres muets, aveugles et sourds qu'on a voulu lui donner sous les noms d'archée, de principe vital, d'âme nutritive, végétative, irrationnelle, matérielle, etc., dénominations à mon avis un peu creuses, malgré la figure qu'elles font encore dans le monde physiologique, et auxquelles on pourrait appliquer le titre d'une des plus intéressantes comédies de Shakespeare, *Beaucoup de bruit pour rien.* »

L'âme, dans les conditions ordinaires, est provoquée à la pensée comme à l'action par les mobiles extérieurs; ses idées les plus sublimes supposent une donnée expérimentale. Sans la notion sensible des phénomènes, concevrait-elle les substances et les causes? Sans la vue des ouvrages de Dieu, s'élèverait-elle à leur invisible auteur? Cette loi de l'entendement humain n'est pas contestable, et nul ne saurait reprocher à saint Thomas d'en avoir, après Aristote, signalé l'irrécusable vérité.

Mais le saint docteur va plus loin. Il déclare que toute connaissance tire son origine de la sensibilité, et il ne reculerait pas devant cette proposition célèbre qu'elle n'est que la sensation transformée. Or cette conclusion ne découle pas de sa doctrine métaphysique, et en elle-même elle est erronée.

Que l'âme soit la forme du corps, suit-il de là qu'elle procède de la matière et qu'elle n'est pas une intelligence? Saint Thomas ne s'est-il pas constamment appliqué à démontrer contre le matérialisme sa nature spirituelle? Ne peut-elle pas dès lors posséder des connaissances que les impressions corporelles excitent, éveillent, déterminent, comme une étincelle que le choc fait jaillir du caillou, mais dont le premier fonds est en elle-même, dans cette lumière intime de la raison qui lui vient de Dieu? Comment expliquer, sans une faculté supérieure à la sensibilité et dont l'opération ne consiste pas seulement à comparer et abstraire, ces notions universelles et nécessaires qui

embrassent tous les lieux et tous les temps, que tous les hommes possèdent, dont l'irrésistible évidence les enchaîne tous, et qui sont le principe du raisonnement et le fondement logique de toutes nos idées?

« Les sens, dit excellemment Leibniz, les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité : car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même.... D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépend point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser[1]. »

Les défauts de l'empirisme ont été si exactement décrits de nos jours, ils sont si généralement reconnus, que nous ne croyons pas nécessaire d'insister plus longtemps sur ce point[2].

1. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, avant-propos.

2. Les lacunes de la doctrine de saint Thomas sur l'origine de la connaissance ont été habilement indiquées par M. l'abbé Maret dans son bel ouvrage, *Philosophie et Religion*. Paris, 1856, in-8, v^e leçon.

Nous négligerons également de discuter la classification que donne saint Thomas des pouvoirs secondaires de l'intelligence, depuis ceux qui se rapprochent le plus de la sensation, comme la fantaisie, jusqu'aux facultés d'un ordre supérieur, comme l'entendement passif et actif. Toute cette partie du système est empruntée littéralement à Aristote, et les divisions qu'elle consacre ne sauraient offrir d'ailleurs qu'un médiocre intérêt à la philosophie contemporaine.

Le point capital de la théorie thomiste sur la volonté, c'est, nous l'avons vu, la confusion de l'activité volontaire et du désir. Saint Thomas avait un sentiment très-vif de la liberté de l'homme, et cependant, lorsqu'il s'interroge sur la nature de nos puissances actives, il les fait consister dans la seule faculté d'aimer. Quand l'amour s'adresse aux objets matériels et qu'il n'est guidé que par la sensation, il se nomme l'appétit; s'il est éclairé par la raison, l'amour se transforme et devient la volonté, qui est un appétit rationnel, c'est-à-dire accompagné de connaissance. Quelle que soit l'autorité de saint Thomas dans ces graves matières, nous ne pouvons accepter sa théorie, sans une réserve, ou du moins sans un commentaire.

Que l'amour échauffe et vivifie la volonté, qui pourrait le contester? Mais sous l'ardente inspiration qui pousse l'homme vers le bien et le bonheur, une autre faculté ne se cache-t-elle pas, activité, force,

énergie, comme on voudra l'appeler? Faculté qui combat tantôt le désir et tantôt lui cède, et que par conséquent le désir, l'appétit ne constitue pas; faculté qui a ses moments de défaillance et ses jours de victoire, mais qui, victorieuse ou vaincue, est et se sent distincte de la passion qui la sollicite et la persécute. Une école a entrepris de ramener au même principe la volonté et le désir qu'elle considérait tous deux comme une transformation du besoin, c'est l'école de Condillac ; mais à Dieu ne plaise que j'établisse une comparaison entre la *Somme de Théologie* et le *Traité des sensations*. Si j'avais des points de rapprochement à établir, j'aimerais mieux les chercher dans le XVIIe siècle, chez Malebranche par exemple, qui a si complétement confondu la volonté et le désir, et que cette erreur a conduit à dépouiller l'homme de toute activité propre. Saint Thomas, avec le ferme sens qui le distingue, a su éviter cet écueil; ne l'avons-nous pas entendu protester contre la doctrine qui méconnaît l'efficacité des causes secondes[1]? Il nous sera permis de regretter que le saint docteur, trop fidèle aux leçons d'Aristote, n'ait pas aperçu ou mis en lumière la ligne de démarcation profonde qui sépare les phénomènes de la sensibilité et le pouvoir volontaire.

Ces réserves faites dans l'intérêt de l'exactitude scientifique, hâtons-nous d'ajouter que nous ne con-

1. Voy. plus haut, liv. I, sect. 3, c. II, t. I, p. 241 et suiv.

naissons pas un ouvrage de philosophie, ancien ou moderne, où la théorie des passions ait été présentée avec plus de développement et de justesse, que dans la *Somme de Théologie*.

Au début de son traité sur cette matière, Descartes, suivant sa coutume, se déclare peu édifié de tout ce qui a été fait avant lui. « Il n'y a rien, dit-il[1], en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses, qu'en ce qu'ils ont écrit des passions ; car, bien que ce soit une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée, et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que, chacun les sentant en soi-même, on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature, toutefois ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose et pour la plupart du temps si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que personne avant moi n'eût touchée. »

Évidemment Descartes nous abuse et s'abuse lui-même. Jamais il ne fut moins en droit d'affecter ce présomptueux mépris du passé que Leibniz lui reprochait. Sans parler d'Aristote, peintre si exact du cœur humain, il avait sous les yeux, dans la *Somme*

1. *Les Passions de l'âme*, Ire partie, art. 1.

de saint Thomas, un corps de doctrine excellent qu'il avait dû connaître, lorsqu'il étudiait chez les Jésuites au collége de la Flèche. Quel que soit le respect dû à son génie, nous osons dire qu'il est loin d'avoir surpassé, ni même égalé ces modèles qu'il répudiait comme indignes de lui. Non-seulement chez saint Thomas l'analyse des passions est poussée beaucoup plus loin ; non-seulement elle se présente dégagée des détails physiologiques dont l'ouvrage de Descartes est rempli ; mais l'ordre de génération et les rapports naturels de nos sentiments sont mieux compris, mieux expliqués. A l'exemple d'Aristote, l'Ange de l'École a bien vu que l'amour, c'est-à-dire l'élan spontané de l'âme vers ses fins, était le fonds de la sensibilité; aussi il y rattache toutes les passions, qui ne sont pour lui que les modes successifs et divers de ce sentiment fondamental. Descartes n'eut-il pas au contraire une inspiration moins heureuse, lorsqu'il reconnut six passions primitives, dont la première était l'admiration ? Sur ce point Bossuet se sépare ouvertement de lui et prend pour guide le docteur Angélique.

La science, il faut le reconnaître, s'enrichit, de siècle en siècle, d'observations qui éclairent d'un jour nouveau la nature de l'homme. Que ne doit-elle pas aux Écossais, par exemple ? Que de faits ignorés ou mal décrits leur sagacité patiente n'a-t-elle pas mis en lumière ! Ce serait manquer de justice envers ces laborieux et habiles génies que de prétendre qu'ils

n'ont rien ajouté à l'héritage du passé. Pour notre part, nous ne faisons pas difficulté d'avouer que leurs ouvrages contiennent sur la sensibilité une foule de détails précieux qu'on ne trouve pas ailleurs. Mais la gloire que nous revendiquons pour saint Thomas et pour son guide suprême Aristote, c'est d'offrir avec de larges développements une théorie des passions fondée sur la connaissance plus exacte du cœur humain, et qui permet de coordonner les découvertes partielles dues aux progrès de l'expérience.

CHAPITRE VI.

DOCTRINE MORALE.

I. Dieu, fin dernière de l'homme, principe substantiel du bien. Examen d'une objection. La doctrine de saint Thomas favorise-t-elle l'égoïsme? — II. Action de Dieu sur la volonté. Sens philosophique du dogme de la grâce. — III. Solidité de la partie pratique de la morale de saint Thomas.

Nous avons maintenant à mettre en lumière l'excellence de la morale de saint Thomas; tâche aussi délicate que la discussion de sa doctrine religieuse; car, en morale comme en théodicée, l'Ange de l'École a été l'interprète fidèle de la tradition catholique, et soit qu'on adopte ses sentiments, ou qu'on les repousse, l'approbation et le blâme portent plus haut que lui, et paraissent remonter jusqu'à l'Église.

Le principe fondamental de la morale de saint Thomas, c'est que les créatures ne peuvent pas remplir le cœur de l'homme; c'est qu'il est fait pour connaître et pour posséder Dieu, et que dans cette possession seule il trouve la béatitude.

Le Christianisme nous a rendu ces idées si fami-

lières que les philosophes ont pour ainsi dire perdu l'habitude de s'y arrêter. Soit qu'ils les jugent trop évidentes pour avoir besoin d'être démontrées, soit, au contraire, qu'ils les repoussent comme des notions banales à l'usage des enfants et du vulgaire, ils se montrent généralement disposés à les passer sous silence, et à y substituer des maximes nouvelles d'une métaphysique plus abstraite et plus obscure.

Cependant la recherche de la fin dernière de l'homme n'est-elle pas l'objet principal de la science des mœurs, et est-il indifférent que cette fin soit définie la vision, c'est-à-dire la possession de Dieu?

Les moralistes de l'antiquité se demandaient en quoi consiste le souverain bien; les moralistes modernes se demandent quelle est la règle à laquelle l'homme doit conformer ses actes; saint Thomas veut, avant tout, nous faire connaître notre fin dernière. Sous trois formes différentes, c'est au fond le même problème qui se reproduit; mais il est posé par saint Thomas d'une manière plus profonde et plus vraie que par les anciens qui nous paraissent eux-mêmes l'emporter sur les modernes. En effet, la recherche d'une règle des actions humaines suppose la distinction du bien que l'homme doit faire, et du mal dont il doit s'abstenir. Évidemment, si le bien et le mal se confondaient, toute règle serait superflue, et nous n'aurions aucun motif pour agir d'une façon de préférence à une autre. Mais en quoi le bien consiste-t-il, si ce n'est à remplir sa

destinée? Il faut donc avoir donné la définition préalable de la destinée de l'homme pour établir scientifiquement quelles sont, par rapport à lui, les choses mauvaises ou bonnes, et pour déduire de là les règles qui doivent diriger sa conduite, et qui donnent naissance à ses différentes obligations. Tant que la fin pour laquelle il a été créé reste un mystère, la question du souverain bien et celle de ses devoirs sont insolubles; la science des mœurs n'a qu'une base incertaine et chancelante. Après les réserves que nous avons faites dans le cours de cet ouvrage contre la méthode de saint Thomas, il n'était pas sans intérêt pour nous de constater qu'en ce qui touche le devoir, le saint docteur, loin d'intervertir l'ordre des questions, l'avait plus fidèlement observé que pas un philosophe ancien ou moderne,

Mais laissons de côté la question de méthode, et attachons-nous au fond même des choses; elles sont assez grandes, assez élevées pour mériter toute notre attention.

I

Dieu, qui est le principe des êtres, n'en est-il pas également la fin? La destinée de l'homme ne consiste-t-elle pas à le connaître et à le posséder? En dehors de ces vérités, quelle valeur spéculative et quelle portée pratique la morale conserve-t-elle?

Les écoles qui s'arrêtent à la sensation, qui pla-

cent le souverain bien dans la volupté, comme Aristippe, ou dans le bien-être, comme Épicure, sont réduites à se passer de la divinité. La première, ou plutôt la seule leçon qu'elles nous donnent, est de combiner notre vie de manière à nous assurer en ce monde la plus grande somme de jouissances possible. Elles se montreraient peu conséquentes avec elles-mêmes, si elles nous prêchaient la vertu au nom d'un autre principe que l'égoïsme, ou si elles faisaient luire à nos yeux d'autres récompenses que les joies purement terrestres.

La sainte voix de la nature, comme disait Rousseau, a toujours protesté contre ces humiliantes doctrines. Mais sans étouffer le cri de la conscience humaine, et sans avilir le noble sentiment du devoir en le réduisant aux calculs de l'intérêt personnel, le philosophe ne peut-il pas encore se méprendre sur la nature des rapports qui unissent la vérité morale et la vérité religieuse?

Dès que notre intelligence s'est élevée à la notion de la loi morale, elle comprend aussitôt que cette loi suppose un législateur suprême qui l'a promulguée en la gravant dans le cœur de l'homme, et une suprême puissance qui confirme son autorité par des récompenses décernées aux bons, et des châtiments infligés aux méchants. Dieu, en un mot, apparaît à la raison comme l'auteur et comme le vengeur de la loi. Assurément cette conception est capitale, et les écoles qui l'admettent ne peuvent pas être accusées

de dégrader la vertu et d'ébranler les bases de la moralité publique et privée. Mais suffit-elle pour expliquer le lien étroit, intime, essentiel, qui rattache la perfection morale à sa source divine? Le législateur humain assigne à chaque membre de la cité la fin vers laquelle il doit tendre, et la règle qu'il doit observer; mais il n'est pas lui-même cette fin et cette règle. Il encourage par des récompenses, mais ces récompenses consistent dans certains avantages extérieurs qui sont étrangers et indifférents à sa personne. Isolerons-nous aussi la justice de Dieu et les lois éternelles? Croirons-nous que, pareil aux souverains de la terre, le législateur divin n'est pas l'objet nécessaire des commandements et des promesses qu'il adresse aux hommes par la voix de la conscience? Cette supposition n'abaisse-t-elle pas la grandeur infinie de Dieu? Ne dérobe-t-elle pas à l'âme humaine sa perspective la plus haute et la plus éclatante?

Ce n'est donc pas assez de dire que Dieu est l'auteur de la loi morale et qu'il récompensera un jour la vertu, comme il punira le crime; il faut aller jusqu'à reconnaître que Dieu est la substance même du bien, la justice en acte, la loi vivante qui se connaît elle-même de toute éternité, et qui se révèle à la raison par ses œuvres et surtout par son idée. Lorsque la philosophie s'arrête avant d'avoir atteint ces hauteurs, elle abandonne prématurément son œuvre inachevée, et la morale, n'étant pas rattachée à son principe substantiel, menace de s'écrouler, pareille à

un monument d'où on aurait enlevé la pierre qui formait la clef de voûte de tout l'édifice.

Mais comment se représenter la perfection de Dieu sans croire aussitôt qu'il est le terme de toutes les aspirations de la nature de l'homme? Notre intelligence connaît des vérités immuables, et cependant tout change autour d'elle; notre cœur éprouve des désirs infinis, et tout ici-bas l'irrite sans le rassasier. Dieu seul peut remplir le cadre immense de nos pensées et de notre amour. La vertu est l'effort de l'âme pour lui ressembler; le parfait bonheur consiste à le posséder. Entre ces deux termes, le bonheur et la vertu, la raison établit une équation dont le secret se trouve en lui seul.

Dès lors, toutes les facultés de l'âme sont engagées dans la pratique du bien. Quand le devoir nous apparaît sous la forme abstraite d'une loi qui commande ce qu'il faut faire et qui défend ce qu'il faut éviter, il ne parle qu'à la raison; sa voix est facilement étouffée par les passions et les intérêts. Mais quand le devoir se personnifie en quelque sorte dans un être vivant qui en est le principe et l'objet, il n'a pas moins de puissance pour enchaîner la sensibilité que l'entendement. Ce que la raison entrevoit, la sensibilité l'aime, s'y attache et en jouit; un secret mouvement du cœur accompagne et vivifie les contemplations de l'intelligence. Mais quel objet plus digne d'enflammer les désirs de l'âme que l'Être infini, source inépuisable de toute justice et de toute

bonté? Aussi aucun sentiment n'est plus énergique, aucun n'a plus d'empire sur l'homme que le sentiment religieux. Quelles merveilles n'a-t-il pas produites! Que d'égarements corrigés! Que de courages relevés! Que de souffrances apaisées! Tandis que les autres sentiments se refroidissent à la longue, la foi et la piété conservent leur ardeur et ne cessent pas d'opérer des prodiges.

Le principe que saint Thomas a établi se recommande donc aux méditations des philosophes par ce double avantage d'être à la fois le plus élevé et le plus pratique de tous. Si l'on remonte l'échelle des conceptions, on ne peut donner une plus haute définition de la fin de l'âme, qu'en la faisant consister dans la possession de Dieu. Si l'on descend à l'application, il n'est pas de règle de conduite qui exerce plus d'autorité sur les hommes. Le moraliste qui ne s'appuie pas sur ces sublimes idées ne saurait fonder logiquement la science des mœurs; mais veut-il réformer ses semblables et les plier à la vertu, ces mêmes maximes, que la raison dans son vol le plus hardi ne peut dépasser, sont encore les plus efficaces pour le règlement des caractères et des passions.

C'est par de tels enseignements, adressés à tous les hommes, que le Christianisme a conquis le monde; c'est ainsi qu'il a charmé tant de nobles génies et qu'il a dompté l'énergie sauvage des peuples germains. La gloire de saint Thomas est d'avoir

donné la théorie de ces divins préceptes qui avaient changé la face de l'univers ; ils revivent dans sa doctrine sous le froid appareil de l'argumentation scholastique.

On a quelquefois reproché à saint Thomas ce qui, suivant nous, fait la supériorité de sa morale. Il s'est trouvé des écrivains pour prétendre que placer la fin de l'homme dans la béatitude, c'était confondre l'honnête avec l'utile, ramener la vertu à l'amour-propre et ignorer les conditions les plus élémentaires de la moralité[1]. Reproche vraiment étrange et qui montre à quelles méprises l'exagération d'une idée vraie peut entraîner de bons esprits ! Comme si l'Ange de l'École n'avait pas expliqué son principe de manière à prévenir toute équivoque ! Comme si une philosophie qui nous enseigne à reporter en Dieu toutes nos espérances pouvait être taxée d'égoïsme !

1. Nous avons eu le regret de trouver cette critique dans une thèse présentée il y a quelques années à la Faculté des lettres de Paris, par M Léon Montet, qu'une mort prématurée a enlevé depuis à l'enseignement et à la philosophie (*De Principiis quibus constat Thomæ Aquinatis Ethica Commentatio*, Parisiis, 1848, in-8). Voy. p. 27 et suiv. L'auteur va jusqu'à dire que la doctrine de saint Thomas conduit à la négation de la vertu et qu'elle ôte à l'homme de bien sa dernière consolation dans le malheur. « Ex Thomæ propositis nullam esse virtutem colligi possit, ut illa animi consolatione qua una in rebus adversis substentamur, jam orbemur, p. 43. » Quelques pages plus haut, il avait écrit que dans l'œuvre de saint Thomas, il n'y a pas de place pour la morale : « Affirmare non dubitaverim nullum esse locum doctrinæ morali in opere quod instituit D. Thomas, p. 19. » Il est incroyable que de pareils jugements aient pu être portés par un écrivain laborieux, instruit et distingué.

Sans doute la passion vaincue et le devoir volontairement accompli, même au prix des plus douloureux sacrifices, c'est la destinée, c'est le triomphe de la nature de l'homme. Mais saint Thomas a-t-il donc méconnu la beauté du désintéressement et de l'héroïsme? A l'exemple de tous les grands hommes du Christianisme, n'a-t-il pas prêché l'abnégation et le dévouement? Il est vrai qu'il a accepté l'homme tel que Dieu l'a créé, et qu'il a fait la part de ce désir immense de félicité qui est au fond de toutes les âmes. Mais il a placé la première condition de la félicité dans la vertu, et, par une vue plus haute, il assigne à la vertu, pour suprême récompense, la possession de Dieu[1]. Ce serait une critique bien méticuleuse et bien étroite que celle qui ne serait pas rassurée par cette doctrine, qui la jugerait au-des-

1. La doctrine de saint Thomas sur la vie et sur la destinée a été très-éloquemment exposée et justifiée par le P. Lacordaire dans les conférences qu'il a prêchées à Toulouse en 1854 et qui viennent d'être publiées. Je me borne à extraire de la première conférence les lignes suivantes : « Sans doute il reste toujours que la félicité est notre fin dernière, puisque Dieu est la félicité même; mais il reste aussi que notre fin dernière est dans la perfection, puisque Dieu, qui est la souveraine béatitude, est en même temps la perfection infinie. Semblables à lui dans notre nature, nous ne pouvons séparer dans nos tendances ce qui est en lui au même titre et au même degré. L'amour de la félicité n'est pas la cause première qui nous fait aimer le bien, et l'amour du bien n'est pas la cause première qui nous fait aimer et rechercher la félicité. Ce sont deux mouvements mis en nous, d'une source unique, contemporains dans leur expansion, égaux dans leur puissance, et qui, s'aidant l'un l'autre sur la terre, ont l'un et l'autre en Dieu, après un temps d'épreuve, leur immuable satisfaction. »

sous de la vraie notion du devoir et qui ne verrait pas ce qu'elle a de salutaire et de fécond.

Au XVII[e] siècle les quiétistes blâmaient les sentiments de crainte et d'espérance qui se mêlent chez tous les hommes à l'amour de Dieu : ils voulaient que pour être méritoire cet amour fût dégagé de tout alliage charnel, que l'âme aimât Dieu uniquement pour lui-même, sans impression de plaisir, sans regard au bonheur qu'elle trouve dans la possession de l'Être infini. La chimère de l'amour pur ne revit-elle pas dans la prétention de ces philosophes qui enseignent le culte abstrait du devoir dégagé de toute émotion douce et heureuse? Ne sont-ils pas, si j'ose le dire, les quiétistes de la philosophie, et ne pouvons-nous pas leur opposer ce que Bossuet répondait à Fénelon?

« Quelle illusion est celle-ci d'accoutumer les âmes à regarder comme intéressés les saints gémissements de l'Église pressée, dans cet exil, du désir de posséder son époux au milieu des joies du ciel? d'estimer un saint Paul mercenaire, lorsqu'il est avide du bonheur d'être avec Jésus-Christ, comme d'un gain qui anime son espérance : et les martyrs mercenaires aussi, lorsque se voyant, avec le même saint Paul, des victimes destinées à la mort et prêtes à être immolées, ils se sentent plus puissamment excités par la récompense prochaine?... Si les âmes ne trouvent en Dieu d'autre nourriture de leur piété que la seule idée purement intellectuelle et très-abstraite de l'Être

infini.... que reste-t-il autre chose contre le dessein de l'auteur, mais par des conséquences certaines, que d'établir le déisme, ce qu'à Dieu ne plaise! en éteignant tous les sentiments de la piété chrétienne, ou en la faisant consister dans de vains discours et dans des pointilles[1]?... Combien serait-il plus conforme à la saine doctrine, continuait Bossuet, d'établir l'amour pur et chaste, en enseignant aux parfaits, non à rejeter la vue du salut et la récompense éternelle, mais à se purifier autant qu'il est possible des désirs terrestres, et des convoitises qui sans cesse combattent en nous l'ardeur de l'amour de Dieu; et à marcher d'un pas égal dans les voies du salut, au milieu des prospérités et des adversités du monde, ou même dans les sécheresses et dans les consolations de la vie spirituelle, et dans les vicissitudes d'une âme tantôt fervente et tantôt abattue et découragée[2]? »

Nous convenons que saint Thomas ne s'est pas livré à l'analyse méthodique, à la discussion régulière des idées morales. Il n'a pas dégagé la notion du bien des autres conceptions de l'entendement humain, ni décrit ses caractères, ni recherché son origine, ni raconté ses transformations successives au sein de l'intelligence. En un mot il n'a pas fait l'œuvre de Kant; il n'a pas composé une critique de

1. *Sommaire de la doctrine de Mgr l'archevêque de Cambrai*, § 6. Œuv. comp., édit. de Versailles, t. XXVIII, p. 302 et suiv.
2. *Ibid.*, § 10, p. 319.

la raison pratique, pas plus qu'il n'avait tracé la critique de la raison pure. Mais il y aurait plus que de la rigueur, il y aurait un injuste oubli des lois de l'histoire à blâmer un philosophe du XIIIe siècle de n'avoir pas entrepris ce qui n'a pu être fait que quatre siècles plus tard et dans des conditions toutes différentes. Quand le scepticisme a tout envahi, quand il a sapé les vérités les plus fondamentales, il faut bien reprendre l'édifice par la base; il faut pénétrer jusqu'aux éléments les plus intimes de la pensée, afin de raffermir, s'il se peut, la certitude ébranlée. Ce fut là, comme on sait, après le pyrrhonisme effrayant de David Hume, un des motifs de l'entreprise philosophique de Kant. Mais dans un siècle de foi, à une époque où les bases de la science et de la croyance étaient solidement établies, l'idée même d'un pareil travail ne pouvait venir et elle n'est venue à l'esprit d'aucun philosophe; nous n'exceptons même pas Raymond Lulle, dont le *Grand Art*, sorte de jeu logique, avait un tout autre caractère. Ajoutons que si la méthode critique a l'avantage de donner plus de rigueur à l'exposition des vérités morales, elle présente aussi l'incontestable danger de réduire la science des mœurs et de la vie à une sorte d'algèbre inflexible qui ne tient aucun compte du sentiment et dont les formules souvent obscures sont impuissantes contre le cœur de l'homme. Les disciples de Kant que leur enthousiasme n'aveugle pas, croient-ils qu'il ait échappé entièrement à ce péril? Ce sont assurément

d'admirables livres que la *Critique de la Raison pratique* et les *Principes métaphysiques de la Morale ;* mais ne seraient-ils pas encore plus achevés, si je ne sais quel souffle parti de l'âme, animait le système? N'y remarque-t-on pas, même pour le fond, et non pas seulement dans la forme, une austérité ou plutôt une sécheresse excessive qui condamne ces beaux ouvrages à rester sans influence pour l'amélioration morale de la société? Sous sa méthode si aride, saint Thomas cache du moins une doctrine vivifiante qui s'adresse à tout l'être de l'homme, qu'elle régénère et qu'elle sauve.

II

Mais saint Thomas ne nous apprend pas seulement à chercher en Dieu notre fin dernière et notre félicité; il ajoute que pour accomplir nos destinés en ce monde et dans l'autre, la grâce de Dieu est nécessaire, une grâce qui n'est pas la récompense de nos mérites, mais qui va au-devant même des bonnes intentions, qui éclaire, dirige, soutient et sanctifie la volonté.

La question, nous l'avons remarqué, est surtout du domaine de la théologie, et ce motif seul nous dispense d'y insister longuement; toutefois n'a-t-elle pas aussi une partie éminemment philosophique? Le genre humain que les philosophes ont la juste prétention d'instruire, n'est-il pas en droit de leur de-

mander qu'est-ce que valent les facultés de l'homme, et si par elles-mêmes, sans le secours de Dieu, elles sont capables de le conduire vers ses fins?

C'est le tort commun de la plupart des écoles modernes d'avoir détourné leurs regards de cette importante recherche, soit qu'elles l'aient jugée inutile et vaine, soit que les difficultés de l'entreprise les aient effrayées. Je ne parle pas seulement des écoles empiriques que l'esprit général de leurs doctrines met ici tout à fait hors de cause; mais le même reproche peut être fait à des philosophes que l'étendue et la hauteur de leur point de vue semblaient élever au niveau de pareils problèmes, et qui cependant les ont négligés. Parcourez les ouvrages de Kant, vous n'y trouverez pas une ligne sur la portée et les limites naturelles de nos facultés actives. Comme l'illustre philosophe démontre la liberté par la loi morale, il conclut nécessairement que les préceptes de la loi peuvent être tous accomplis par les seuls efforts de la liberté. Il ne paraît pas se douter que la condition de la volonté aux prises avec la grâce a été le sujet de la dispute la plus épineuse qui ait divisé et passionné les hommes.

Cependant sans invoquer les lumières de la révélation, et en se renfermant dans l'ordre des faits naturels que l'expérience nous atteste, combien ne trouve-t-on pas d'indices certains, irréfragables, d'une action tutélaire et souveraine qui favorise et qui féconde les libres mouvements de la créature?

Notre âme prétendrait en vain se suffire à elle-même et agir dans une dépendance absolue de toutes choses. Elle ne parvient pas à s'isoler du reste de l'univers, ni à échapper aux impressions souvent inaperçues qu'elle reçoit de tout ce qui l'environne. Dans ses déterminations qui paraissent le plus spontanées, elle est excitée par des mobiles secrets qui, à son insu, la provoquent à agir. Le cri de la conscience lui démontre clairement qu'elle est libre; mais cette liberté si présente et si chère au cœur de l'homme sommeillerait souvent, si elle n'était pressée par un aiguillon extérieur. C'est ainsi que la plupart des hommes, bien qu'ils soient les maîtres de leurs actions, se trouvent en partie déterminés par mille circonstances qui contribuent à décider de leur sort. Quelle influence n'exercent pas sur eux la naissance, le tempérament, le climat, l'éducation, les conseils, les exemples, l'opulence et la pauvreté, la santé et la maladie? Le milieu dans lequel nous vivons venant à changer, voilà que nos idées et nos sentiments suivent un autre cours; ce sont d'autres goûts et d'autres habitudes, un caractère différent, une nouvelle carrière, misérable ou fortunée, éclatante ou obscure, criminelle peut-être ou héroïque.

Prenez l'existence la moins agitée; vous y apercevrez en foule des incidents que la seule force de la volonté n'expliquera jamais. Pourquoi l'esprit comme le cœur a-t-il ses moments de sécheresse et de stérilité dans lesquels l'activité morale se trouve comme

suspendue? Pourquoi en d'autres instants l'âme se sent-elle comme dilatée et s'ouvre-t-elle facilement aux impressions les plus généreuses de la vérité et de la vertu? Quelle est la cause qui tour à tour nous aveugle et nous éclaire, abat notre courage et le relève, plonge notre âme dans la tristesse et l'inonde des plus douces espérances? Si ces effets surprenants sont l'œuvre de l'homme, d'où vient qu'il ne peut pas les maîtriser à son gré?

Mais quand une âme abandonne ses anciennes voies où peut-être elle allait se perdre, comme un saint Paul, un saint Augustin ou une La Vallière, c'est alors surtout qu'on reconnaît la présence d'une force qui est supérieure à la volonté, bien qu'elle agisse le plus souvent de concert avec elle. Pour la transformation des caractères, ces coups terribles qui bouleversent une existence ne sont pas nécessaires; il suffit de l'événement le plus ordinaire et le plus indifférent, une rencontre, une lecture, une conversation, une peine de cœur, un souvenir. Par une conversion subite, on voit la mollesse faire place aux austérités, la licence au respect de la règle, l'incrédulité à la foi, l'égoïsme au dévouement, le vice à la vertu. Comment s'effectue ce changement ou plutôt cette renaissance morale? La volonté n'y est sans doute pas étrangère; mais elle n'agit pas seule, elle est attirée par un charme invisible; derrière la scène, il y a un acteur caché, dont la main dirige les ressorts qui la font mouvoir.

Observons les caractères de l'opération mystérieuse qui s'accomplit dans ce cas au fond le plus intime de l'âme. En général nous ne l'avons préparée par aucune démarche, par aucun effort; elle nous surprend à l'improviste; la volonté se sent atteinte, subjuguée, entraînée, avant même que la raison ait pu réfléchir sur l'événement qui détermine sa soudaine métamorphose. Cette opération est donc purement gratuite; elle devance nos mérites, elle prévient nos désirs et notre espoir. Les âmes qu'elle touche et qu'elle régénère ne peuvent pas considérer le changement qui s'accomplit en elles comme une récompense qui leur serait due; elles n'avaient pas plus de droits que celles qui sont abandonnées à leur propre sécheresse ou à leurs habitudes corrompues. Enfin cette opération est d'une souveraine efficacité qui n'est pas circonscrite dans le présent, mais qui s'étend à l'avenir. Quand elle a porté le trouble dans un cœur, il en conserve longtemps la marque féconde; rarement il retourne à ses anciennes voies; les objets qui autrefois l'attiraient le plus, ont désormais perdu pour lui leur séduction; il appartient tout entier à la religion et à la vertu.

Quel nom donnerons-nous donc à cette puissance inconnue qui opère de pareils changements chez l'homme? L'appellerons-nous le hasard? Mais le hasard est un mot vide de sens, derrière lequel s'abrite l'ignorance ou l'impiété. Ne craignons pas d'emprunter à la théologie ce nom de grâce qui exprime ce

qu'il y a de prévenant et de gratuit dans l'action tutélaire à laquelle l'âme est exposée, et disons avec saint Thomas et avec le Christianisme que pour accomplir ses fins, même terrestres, l'homme ne peut pas, dans sa condition actuelle, se passer de la grâce divine.

C'est principalement à la lumière des saintes Écritures et de la tradition chrétienne que l'Ange de l'école a envisagé la doctrine de la grâce; mais à ce point de vue, qui est celui de la pure théologie, il a déployé une fécondité, une profondeur, et surtout une exactitude que nul autre maître n'a surpassée ni peut-être égalée. Si nous avions eu à écrire l'histoire du dogme catholique, nous aurions à chaque pas retrouvé la trace du thomisme. A Dieu ne plaise que nous donnions aux philosophes le conseil et l'exemple de suivre les théologiens dans les sinuosités de leurs discussions sur ces matières! Trop souvent la doctrine de la grâce a suscité dans le sein de l'Église des controverses ardentes qui ont été un sujet de douleur pour les âmes sincèrement religieuses. Il serait doublement à regretter que la philosophie renouvelât ces débats, en s'aventurant trop au loin dans des voies difficiles, qu'elle n'a pas mission de parcourir. Mais il y a ici un écueil encore plus dangereux peut-être que la témérité, c'est l'indifférence qui mène à la négation et au doute. Il ne faudrait pas que sous prétexte de circonspection, et tout en paraissant n'écarter qu'une question étrangère à ses études, la phi-

losophie se trouvât, en dernière analyse, avoir supprimé le dogme essentiel de la nécessité de la grâce[1].

En résumé; quand nous considérons la doctrine morale de saint Thomas sous ses aspects les plus généraux, nous trouvons à y relever deux maximes fondamentales : 1° la fin de l'homme consiste dans la possession de Dieu; 2° la grâce de Dieu est nécessaire à l'homme, dans sa présente condition, pour atteindre sa fin. Après dix-huit siècles de Christianisme, ne semble-t-il pas étrange de recommander d'aussi simples vérités aux méditations des sages? Et cependant, puisque ces vérités sont encore contestées, méconnues ou négligées, il faut bien les rappeler à la philosophie de notre âge; il faut ramener l'attention des esprits vers les ouvrages et la doctrine du maître illustre qui les a enseignées, il y a six cents ans, avec le plus d'autorité, et qui peut encore servir de modèle et de guide à la science contemporaine.

III

Mais le moraliste qui se propose de régler la conduite de l'homme ne s'arrête pas sur ces hauteurs

1. Sans chercher de témoignages dans l'antiquité, ce qui nous entraînerait beaucoup trop loin, et nous jetterait tout à fait en dehors de notre sujet, je me borne à rappeler que les Stoïciens des derniers temps reconnaissaient que l'homme de bien a besoin du secours de Dieu. « Bonus, sine Deo nemo est, » a dit Sénèque (*Epist.* XLI), et ailleurs : « Nulla sine Deo mens bona est » (*Epist.* LXXIII). Epictète recommande au sage de se souvenir de Dieu et de l'invoquer. *Diss.* II, 18 : « Τοῦ Θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην. »

d'où l'œil n'aperçoit que les grandes lignes de la conduite humaine; il descend aux détails de la pratique afin de voir de plus près ce qu'il se propose de diriger.

Ce n'est pas un des moindres titres de saint Thomas d'avoir suffi à cette double tâche : poser dans la définition de notre fin dernière les règles fondamentales de la morale; parcourir en tous sens l'échelle immense des applications et saisir les dernières conséquences des principes établis.

Nous avons vu qu'après avoir décrit la nature et les conditions de la béatitude, le docteur Angélique avait traité successivement de la bonté et de la malice des actions humaines, des passions, des habitudes, des vertus et des vices, de la loi morale et des différentes espèces de lois, et que pour couronnement de son œuvre, il avait tracé le code complet des devoirs de l'homme dans toutes les positions de la vie. Ce cadre immense demandait, pour être rempli convenablement, une vaste érudition, beaucoup de souplesse, de méthode et de subtilité, et surtout une fermeté de jugement presque infaillible. Aucune de ces qualités n'a manqué à saint Thomas, et on les retrouve dans toutes les questions de la *Somme de Théologie*; mais c'est principalement dans sa partie morale qu'elles brillent de tout leur éclat. Sur la plupart des points, les solutions que le saint docteur a proposées sont si sages, si exactement conformes à la raison, qu'elles ont formé une sorte de

jurisprudence morale adoptée par le plus grand nombre des casuistes. Très-souvent saint Thomas imite ou copie ses prédécesseurs; mais qu'importent ces emprunts, si la doctrine est excellente? Je sais une qualité que le genre humain estime bien au-dessus de l'originalité, c'est l'exactitude, c'est la vérité des opinions. Une doctrine originale peut être monstrueuse : Spinoza et bien d'autres l'ont prouvé. Une doctrine judicieuse et même sublime peut être formée d'éléments empruntés que l'historien saura démêler, sans qu'on sache mauvais gré à l'auteur, pourvu qu'il ait été heureux dans ses choix, et qu'il ait su en tirer parti habilement.

Nous n'écrivons pas un panégyrique de saint Thomas; nous voudrions seulement aider la philosophie de notre temps à profiter des enseignements de ce grand maître. Il est donc nécessaire que nous reprenions quelques-unes au moins de ses théories les plus importantes afin d'en faire ressortir la valeur.

Si la fin de l'homme consiste dans la possession de Dieu, le bien est ce qui nous rapproche de Dieu, le mal est ce qui nous éloigne de lui. Le bien est de vivre à l'esprit; le mal est de s'abandonner aux sens qui nous tournent vers les créatures.

Mais cette formule très-générale appelle des développements qui l'éclaircissent et la complètent. Par exemple, pour apprécier la moralité des actes humains, suffira-t-il de considérer l'action en elle-même, indépendamment des circonstances de lieu, de temps, etc.,

et abstraction faite de la fin que l'agent s'est proposée? Saint Thomas fait remarquer avec beaucoup de justesse qu'il faut tenir compte de tous ces éléments à la fois pour savoir quelle est la valeur morale d'une action. L'analyse à laquelle il se livre sur ce point est certainement très-remarquable par la fidélité et la délicatesse. On peut en effet tomber ici dans deux excès dont l'un consisterait à prononcer sur la conduite des hommes sans avoir égard à leurs intentions, et l'autre à ne considérer que l'intention et à négliger l'acte pris en lui-même. Le premier écueil est facile à éviter surtout pour les esprits qui réfléchissent; mais on tombe aisément dans le second. Quels sarcasmes n'a pas excités l'art de diriger et de rectifier l'intention? Saint Thomas a connu l'écueil et il a su y échapper. Non, une action naturellement bonne n'est pas méritoire si l'intention est mauvaise; non, une action naturellement mauvaise ne peut pas être rectifiée par la bonté de l'intention. Pour mériter, il faut bien agir et dans de bonnes vues; la moralité et la vertu n'existent qu'à cette double condition. Telle est la règle que saint Thomas pose : selon nous, elle est irréprochable et elle résout la plupart des difficultés qui se présentent dans la pratique.

Lorsqu'il arrive à traiter des vertus, saint Thomas commence par les diviser en vertus intellectuelles et en vertus morales; puis il les ramène toutes à quatre vertus cardinales, la prudence, la justice, le courage, la tempérance; enfin il admet trois vertus

théologales, la foi, l'espérance et la charité. Il faut bien admettre que ces distinctions empruntées à la tradition philosophique et chrétienne sont fondées sur la nature des choses; car elles reparaissent dans la doctrine de tous les moralistes anciens et modernes.

Remarquons les solides objections de saint Thomas contre la réduction des vertus à la prudence, selon le sentiment des écoles socratiques. Aux agitations de la vie active le saint docteur préférait les douceurs de la vie contemplative, comme étant son but à elle-même; il n'est donc pas éloigné de regarder la prudence comme la mère de toutes les vertus. Mais il constate avec le sens commun que penser n'est pas agir, et que l'homme ne fait pas toujours le bien qu'il connaît. Ce n'est donc pas assez de posséder la science pour être vertueux; il est nécessaire en outre que l'âme se plie par la force de l'habitude à la pratique du bien que son intelligence a entrevu.

L'antiquité tout entière avait repoussé ce paradoxe des Stoïciens, que toutes les fautes de l'homme sont égales; mais peut-être n'avait-elle pas discerné le côté métaphysique de la question aussi profondément que saint Thomas l'a fait. Qu'est-ce que le péché? Une privation, non pas une privation qui détruise l'ordre, mais une privation qui l'altère. Or, toute privation qui altère l'être sans le détruire, peut le corrompre plus ou moins. Sous ce rapport, il y

a donc nécessairement des degrés entre les péchés.

Quand saint Thomas pénètre dans l'étude des devoirs, c'est alors surtout qu'il devient pour le moraliste un guide inappréciable. La partie de la *Somme* intitulée : *Secunda Secundæ*, dans laquelle il trace les règles de la conduite humaine, sera toujours la mine la plus abondante que la casuistique ait à explorer. Qu'on se rappelle les opinions du saint docteur sur la puissance paternelle, sur l'aumône, sur la pauvreté volontaire, sur la propriété, que nous avons citées comme exemples au premier livre de cet ouvrage. Il y a quelques points, je le sais, sur lesquels la morale plus facile de notre âge ne tomberait pas d'accord avec l'Ange de l'École. C'est ainsi qu'il a condamné le prêt à intérêt et qu'il a jugé défavorablement le commerce. Mais ne devons-nous pas tenir compte de la différence des temps et des situations? Le prêt à intérêt avait-il au moyen âge le même caractère qu'il a de nos jours? N'était-ce pas une véritable usure, exercée en grand, avec les circonstances les plus propres à la rendre odieuse? Le devoir de l'Église et de ses docteurs était de protester contre cette oppression de l'indigence et du malheur par la cupidité. En ces matières, d'ailleurs, saint Thomas, comme on l'a vu, n'est pas absolu. Il permet qu'on tire quelque intérêt de son argent, si un besoin impérieux l'exige et si on le fait avec modération.

Nous l'avons dit plus d'une fois, un des plus remarquables caractères de la doctrine de saint Thomas, c'est le sens pratique, c'est la parfaite intelligence des conditions de la vie sociale. Il était à craindre que ce moraliste solitaire qui s'était enfermé dans un cloître dès sa jeunesse, n'y eût perdu la connaissance des choses du monde et désappris la langue de la terre pour ne plus parler que celle du ciel. Mais, éloigné des hommes, il les connut aussi bien que s'il avait constamment vécu au milieu d'eux; il sut faire la part de leurs passions et de leurs intérêts, et il n'exigea pas de leur faiblesse des vertus impossibles. Au lieu de leur présenter l'image d'une perfection imaginaire dont la poursuite vaine aurait pu les détourner de leurs devoirs positifs, il leur apprit à servir Dieu, en vivant au milieu de leurs semblables et en s'acquittant de toutes les obligations de la vie civile.

L'homme a une fin divine qu'il ne peut pas atteindre ici-bas; mais il a aussi une fin terrestre. A côté de ces désirs infinis qui l'entraînent vers le vrai, le bien et le beau, c'est-à-dire vers Dieu, son cœur renferme un instinct puissant, inexorable qui stimule sans cesse les facultés actives de l'âme, l'invite à les exercer, nous rend le repos insupportable, malgré sa douceur, et répand un charme secret sur la lutte, malgré ses angoisses. Lorsque jetant les yeux sur nos semblables, nous les voyons, poussés par les mêmes passions que nous-mêmes, s'agiter en tous sens et s'é-

puiser en efforts, tantôt pour dompter les forces ennemies de la nature, tantôt pour s'asservir les uns les autres; et qu'ensuite, remontant le cours des âges, nous avons devant nous le spectacle des mêmes besoins et des mêmes labeurs qui se reproduisent de siècle en siècle; comment pourrions-nous ne pas reconnaître que la lutte énergique de l'intelligence et de la liberté contre la matière, les conquêtes de la science et de l'industrie, et l'amélioration progressive de la condition temporelle de l'homme, sont l'une des fins providentielles de l'humanité, et que tant de milliers d'existences qui, chez les différents peuples, furent consacrées à cette œuvre, n'ont pas trahi les intentions du Créateur?

Les disciples d'Aristippe et d'Épicure, esclaves de leurs sens, ont méconnu la partie divine de notre fin; le faux mysticisme, dans son impatience, voudrait en supprimer la partie terrestre; saint Thomas, nourri de la pensée de l'éternité, mais doué d'un sens pratique supérieur que la lumière du Christianisme éclairait, a enseigné une morale qui se plie également aux conditions les plus ordinaires de la vie et à ses aspirations les plus hautes.

CHAPITRE VII.

DOCTRINE POLITIQUE.

I. Définition de la loi suivant saint Thomas. Supériorité de cette définition comparée à celle de J. J. Rousseau. Conséquences qui en découlent. — II. Rapports de l'Église et de l'État. Origines historiques de la souveraineté temporelle des papes; leur juridiction morale; ce qui subsiste encore de la doctrine de saint Thomas sur ces matières.

En examinant la doctrine morale de saint Thomas, nous nous sommes attachés d'abord aux vérités fondamentales que nous jugions utile de dégager, afin de les rappeler à la philosophie contemporaine qui les a souvent méconnues. Il nous reste maintenant à considérer la partie juridique et sociale du système.

Aucune branche de la philosophie de saint Thomas n'a été plus vantée que sa théorie de la loi. Ses adversaires tombent d'accord avec ses partisans que jamais il n'a été mieux inspiré que dans les pages où il pose les règles qui doivent diriger le législateur et le jurisconsulte. Même au siècle dernier, à l'époque où son influence était la plus déchue, on ne contestait pas que cette partie de la *Somme de Théo-*

logie ne renfermât des vues excellentes. Il s'agit pour nous de retrouver les titres de cette longue et solide renommée.

I

Qu'est-ce que la loi, selon saint Thomas d'Aquin? C'est une disposition ou un règlement de raison, en vue du bien général, promulgué par celui qui a le soin de la communauté, *Quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*

Si nous pesons tous les termes de cette définition, nous n'aurons pas de peine à reconnaître qu'elle exprime sous une forme aussi élevée que rigoureuse les caractères essentiels qui donnent à la loi son austère majesté.

Et d'abord, la loi est un règlement conforme à la raison. Donc, la loi n'émane pas de la seule volonté. La loi divine n'est pas fondée sur le décret arbitraire de Dieu. La loi humaine, ou civile ou politique ne tire pas sa force obligatoire des caprices du législateur.

De même que le plan général de l'univers est l'œuvre de la sagesse et de la bonté infinies, coéternelles à l'infinie puissance : de même, les lois particulières qui régissent les sociétés doivent être modelées par le souverain sur la droite raison. Ce qui s'écarte de cette règle suprême étant opposé à l'es-

sence même de la loi, n'est pas une loi, et n'en peut porter le titre que par usurpation.

Quand les interprètes de la législation romaine ont voulu exprimer dans un seul mot son incomparable beauté, qu'ont-ils pu dire de plus et de mieux, sinon qu'elle était la raison écrite, *scripta ratio ?*

Suivant une école de publicistes, dont Rousseau est resté parmi nous le type le plus éloquent, la loi ne serait que l'expression de la volonté générale qui réglerait de son autorité propre tous les devoirs de la vie civile.

Doctrine insidieuse et funeste qui, sous le voile d'une flatterie adressée aux passions de la multitude, cache le renversement de toute justice!

« Eh quoi! s'écriait Cicéron, si les suffrages du peuple en avaient ainsi décidé, le brigandage, l'adultère, les substitutions de testament deviendraient-ils donc légitimes[1]? »

En politique, la définition du *Contrat social* a pour conséquence ordinaire, qui ne le sait? ou l'anarchie, ou le despotisme.

Elle mène à l'anarchie dans les États de pure démocratie, où le peuple entier participe directement

1. *De Legibus*, I, c. 16 : « Quod si populorum jussis, si principum decretis, si sententiis judicum, jura constituerentur, jus esset latrocinari; jus adulterare; jus testamenta falso supponere, si hæc suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. »

à l'œuvre sublime de la loi, et où les décisions les plus graves, celles qui exigeraient le plus de maturité, de calme et de lumières, sont livrées au caprice tumultueux de l'aveugle et inconstante multitude.

Elle mène au despotisme le jour où, les volontés particulières des citoyens ayant abdiqué entre les mains d'un chef qu'elles chargent de les représenter, celui-ci en vertu de la délégation populaire, fait lui-même la loi, l'interprète, l'applique et exerce dans toutes les affaires une autorité suprême, dont le seul frein sérieusement efficace est la modération personnelle du monarque[1].

L'histoire nous apprend que cette concentration extrême du pouvoir a été subie à diverses reprises et même désirée par les nations les plus fières, comme une nécessité de salut public. Quand les lois sont méconnues, l'autorité des magistrats avilie, la religion outragée; quand le sol, miné par les factions, tremble sous les pas et que d'infaillibles symptômes présagent une ruine prochaine, comment la société échapperait-elle au péril dont elle est menacée, sans le secours d'un bras assez puissant pour la retenir sur le penchant de l'abîme? Heureux les peuples, lorsque dans ces jours de tourmente et d'anxiété,

1. Montesquieu, *Grandeur des Romains*, c. xv : « Il n'y a point d'autorité plus absolue que celle du prince qui succède à la république; car il se trouve avoir toute la puissance du peuple qui n'avait pu se limiter lui-même. »

la force qui vient de Dieu, tombe aux mains d'un prince que le succès n'enivre pas, et qui jaloux d'honorer son règne, consacre l'absolu pouvoir dont il dispose, à ranimer la sécurité, encourager le travail et développer tous les éléments de la prospérité et de la grandeur publiques!

Mais ne tentons pas la Providence; n'érigeons pas en règle ces glorieuses et bienfaisantes exceptions.

Quels dangers ne ferait pas courir aux droits les plus sacrés des citoyens, une souveraineté qui jugerait que tout lui est permis, dès là qu'elle exprimerait les volontés du plus grand nombre! Il importe, aujourd'hui surtout, que les sociétés se prémunissent contre ces illusions de l'orgueil et de l'ignorance, toujours suivies d'amères déceptions. Elles se sentiront plus fortes, mieux affermies, plus honorées, elles goûteront plus paisiblement les fruits de la civilisation, si elles se persuadent d'abord que le bien et le mal, la vérité et l'erreur ne dépendent pas de leurs décisions arbitraires, et que le souverain, quel qu'il soit, monarque, peuple ou parlement, a au-dessus de lui une règle d'équité, d'après laquelle ses propres lois sont jugées par la conscience du genre humain.

Pour les esprits qui se targuent d'être positifs, cette puissance de la raison que l'œil ne voit pas, et que la passion méconnaît, a sans doute moins de réalité que le suffrage populaire ou l'acte d'une volonté qui

se révèle par des signes matériels; c'est une image décevante, un son qui se perd dans le vide, une frivole et stérile abstraction. Mais prenons garde que ce je ne sais quoi qui paraît si fugitif et si vain, a seul la vertu de créer une obligation et un droit. Obéie ou violée, l'invisible justice demeure la maîtresse des consciences. La volonté qui a le pouvoir de lui résister, n'a pas celui de la suppléer. Ces simples mots : *Je veux*, prononcés devant un être intelligent, fût-ce par des milliers de bouches, ne suffiront jamais pour qu'il se dise intérieurement à lui-même : *Je dois*. La volonté est une force mise au service de la loi qu'elle devrait toujours accomplir et que souvent elle enfreint; mais la loi dans ce qu'elle a de plus auguste, émane d'une source plus élevée; et avec saint Thomas, nous pouvons répéter qu'elle est par essence un règlement conforme à la raison, à cette raison éternelle dont la pensée de l'homme est le pâle reflet.

Voilà le fondement et le premier caractère de la loi; en voici le second, suivant saint Thomas : elle doit tendre au bien de la communauté, *ad bonum commune*.

Deux conséquences découlent de là :

L'une, c'est que les choses qui n'intéressent pas la communauté, qui n'ont pas d'influence appréciable sur sa destinée, sont hors du domaine de la loi. Ainsi le législateur n'a point à s'occuper des actes de la vie privée qui concernent l'individu, et qui ne

touchent pas au bien de l'État; il s'écarterait de son rôle, s'il essayait de les réglementer.

L'autre conséquence de la doctrine de saint Thomas, est que le premier devoir du législateur est d'oublier ses affections personnelles et de rechercher l'utilité générale. Il ne travaille ni pour lui-même, ni pour sa famille, ni pour ses amis, mais pour toute sa nation. A ce dernier trait, comme saint Thomas l'observe encore d'après Aristote, il est facile de reconnaître les bons gouvernements, et de les distinguer des mauvais. Pourquoi, par exemple, de toutes les formes politiques, la plus vicieuse est-elle la tyrannie? C'est que, sous le règne d'un tyran, l'intérêt de tous est sacrifié sans cesse à l'amour-propre, à la cupidité et à l'ambition d'un seul. En effet, les nations n'ont pas été créées pour procurer à ceux qui les gouvernent des trésors, du pouvoir, des honneurs, de faciles voluptés, ni même de la gloire; mais les gouvernements ont été institués pour assurer aux nations le repos et la sécurité qui sont la première garantie du bonheur public et privé.

C'est l'honneur du temps et du pays où nous vivons, que ces maximes soient devenues pour nous une sorte de lieu commun, et que les dépositaires de la puissance publique apportent plus d'empressement à les pratiquer que les citoyens eux-mêmes ne montrent d'ardeur à s'en prévaloir. Mais si nous voulons échapper au reproche d'ingratitude, rappelons-nous que saint Thomas les avait énergiquement proclamées,

et qu'autour de lui elles retentissaient dans les écoles catholiques, comme l'écho de la morale chrétienne appliquée au gouvernement des sociétés, bien avant qu'elles n'eussent pénétré dans les institutions et qu'elles ne fussent devenues l'article essentiel du code politique des nations modernes.

Comme dernier élément de la loi, saint Thomas indique la promulgation qui doit en être faite par celui qui a soin de la communauté, *ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*

On aura pu remarquer le caractère vague de ces expressions qui laissent la place libre pour toute espèce de gouvernement, démocratie, oligarchie, monarchie, comme si le choix d'une forme politique avait paru au saint docteur un objet secondaire. Qu'importe en effet que le pouvoir qui promulgue la loi appartienne à un seul, ou à plusieurs, ou à tous, pourvu que la loi soit conforme à la raison et qu'elle tende au bien général? Ce point est le principal, et dès qu'il est accordé, tous les autres ne le sont-ils pas par surcroît? Toutefois, saint Thomas a très-bien vu que la constitution politique réagissait sur la législation, et que, selon le gouvernement qu'ils avaient, les peuples se trouvaient exposés à recevoir de bonnes ou de mauvaises lois. Quel est le gouvernement qui, à ses yeux, offre le plus de garanties? C'est la monarchie, parce qu'elle prévient les divisions, et que l'État, sous la main d'un chef unique, s'y trouve constitué à l'image de l'univers où un seul Dieu gouverne toutes

choses. Mais la monarchie elle-même a ses dangers. Le prince est exposé à des entraînements et à des erreurs qui peuvent occasionner la perte de son peuple. S'il commet des fautes, faudra-t-il, au risque de troubler l'État, lui arracher violemment le pouvoir dont il abuse ? Non ; mais il est nécessaire de constituer la monarchie de manière à y faire prévaloir, autant que possible, la cause de la raison et les intérêts généraux de la société. En d'autres termes, à la monarchie pure qui incline souvent au despotisme, il faut substituer la monarchie tempérée, c'est-à-dire une forme sous laquelle le monarque est entouré d'un conseil de magistrats élus par toute la nation que ce droit de suffrage associe indirectement à la gestion de ses propres affaires. Tel est le dernier mot de la politique de saint Thomas : il exprime encore aujourd'hui le résultat le plus positif et le moins contesté des efforts opiniâtres des sociétés modernes pour asseoir leur gouvernement sur les bases de la justice.

Je suis loin de méconnaître le progrès qui s'est opéré dans la science politique depuis saint Thomas ; mais ce progrès en général a consisté moins dans la découverte de nouvelles maximes, que dans l'exacte précision qui a été donnée aux anciennes, et dans les larges applications qui en ont été faites. La méthode a plutôt gagné que le fonds même des systèmes. Vous trouvez dans la *Somme de Théologie* et dans le traité *du Gouvernement des Princes* la plupart des idées qui ont illustré le nom des publicistes modernes. Dégagées

de l'enveloppe scholastique, et exposées par d'incomparables écrivains, dans un style lumineux et fort, ces mêmes idées ont paru être une révélation, lorsqu'elles n'étaient qu'un simple souvenir; tant la beauté de la forme exerce de séduction sur l'esprit des hommes, et contribue au succès populaire des doctrines !

II

Les théories sociales de Thomas d'Aquin se trouveraient sur tous les points essentiels en parfaite harmonie avec les dernières conclusions de la science contemporaine, si le saint docteur s'était renfermé dans la déduction des devoirs généraux de la royauté. Mais il ne s'est pas arrêté là. L'édifice politique une fois construit, il le met sous le haut patronage de l'autorité spirituelle, représentée par le souverain pontife; et de là résulte la transformation du gouvernement civil, de quelque nom qu'il s'appelle, en une sorte de théocratie. Nous touchons ici à des questions brûlantes que, malgré la difficulté de les bien traiter en peu de mots, nous ne pouvons nous dispenser d'aborder.

Au-dessus des pouvoirs de la terre, tous passagers et périssables, saint Thomas élève donc la puissance immortelle de la papauté qu'il proclame, au nom de l'Évangile et de la philosophie, la souveraine des peuples et des rois, et l'arbitre de leurs différends.

Sur la mission temporelle, sur la fonction, si je l'ose dire, politique de l'Église, il professe les maximes que les légistes, défenseurs des prérogatives royales, ont si souvent et si durement reprochées à Grégoire VII et à quelques autres papes, comme une entreprise téméraire de l'autorité spirituelle sur les droits de l'autorité civile.

Sous leur forme historique, qu'est-il besoin de le faire remarquer? ces doctrines, si contestées même par les théologiens, ne conviennent ni au siècle, ni surtout au pays dans lequel nous vivons. A part quelques esprits excessifs, sans caractère et sans mission, nul ne songe à les relever; le saint-siége lui-même, sans les répudier ouvertement, a renoncé dès longtemps à s'en prévaloir.

A mesure que la fin terrestre de l'homme s'est dégagée, dans la pensée de la plupart des peuples, de sa fin surnaturelle et divine, l'autorité civile, qui est chargée spécialement de pourvoir à la première, a secoué le joug de l'autorité religieuse dont les vues s'étendent au delà des temps, et plongent dans l'éternité. Aujourd'hui elle a le sentiment de sa force; est-ce la juger avec trop de faveur que d'affirmer qu'elle a aussi le sentiment de ses devoirs, et qu'à aucune autre époque, la dignité et la liberté de l'homme n'ont obtenu des garanties plus sincères ni plus efficaces? La société, qui vaque à ses affaires avec sécurité et succès, sous la protection de ses magistrats séculiers, s'est habituée à regarder leur indépendance comme essentielle

à ses propres intérêts; dès qu'elle suppose, même injustement, que leurs prérogatives sont menacées, elle se croit attaquée elle-même dans ce qu'elle a de plus cher. Quel bras serait assez fort pour triompher de cette conviction invétérée, ou assez téméraire pour l'attaquer de front en faveur de la suprématie temporelle du pouvoir pontifical? Certes l'issue d'une aussi folle entreprise ne se ferait pas longtemps attendre; les intérêts respectables au nom desquels on l'aurait formée en sortiraient sérieusement compromis, et sans que le pouvoir civil eût perdu une seule de ses attributions actuelles, la religion, affaiblie par les fautes de ses imprudents défenseurs, verrait lui échapper le salutaire ascendant qu'elle conserve encore sur les âmes.

Mais représentez-vous un état social différent: supposez d'un côté une nation à demi barbare, mais d'autant plus facile à exalter que la civilisation n'a pas encore refroidi l'ardeur de ses sentiments; une nation animée d'une piété vive et sincère, sinon éclairée, et qui, remplie de la pensée du ciel, accorde une très-large place dans la vie aux pratiques religieuses; en regard de cette nation, mettez un gouvernement mal défini, souvent divisé, impuissant à protéger la faiblesse et le bon droit contre la violence, enclin à céder à ses propres passions et à transgresser pour les assouvir toutes les lois de la morale: sous ce règne de la force brutale, comment s'étonner que le pouvoir spirituel qui est le seul refuge des malheureux

et des opprimés, soit invoqué par les âmes les plus généreuses comme le dominateur suprême des peuples et des rois ?

L'Église catholique a présenté, dès les premiers siècles du moyen âge, l'image d'une société régulièrement établie dont la forte hiérarchie, les lois simples et libérales surpassaient tout ce que l'antiquité avait offert de plus accompli. A la même époque, au témoignage de tous les historiens, la société civile se trouvait sans règles fixes de gouvernement, livrée à tous les abus de la force et à tous les désordres de l'anarchie. Par une coïncidence remarquable, cette société si peu organisée était en général croyante : la religion l'enveloppait de toutes parts, et, du berceau à la tombe, l'homme parcourait une route semée de divins emblèmes, et dont les cérémonies du culte formaient les étapes pour ainsi dire nécessaires. Tout contribuait à donner au pouvoir spirituel, même dans l'ordre politique, une prépondérance qui pouvait facilement se convertir en suzeraineté. Autant nous inclinons peu vers la théocratie, autant le moyen âge, au contraire, s'y trouvait poussé par des causes tout aussi invincibles que la préférence avouée des nouvelles générations pour la puissance séculière. Si quelque chose peut étonner, c'est que l'ascendant du sacerdoce n'ait pas été plus général, et son triomphe plus complet.

Mieux qu'aucun roi peut-être, Louis IX a su con-

cilier la défense des droits de sa couronne et le respect filial de l'Église. Mais quelles vertus et quel dévouement, quelle sagesse et quelle vigilance n'a-t-il pas portées sur le trône ?

Aussi grand prince que fidèle chrétien, il réprimait dans ses États le brigandage et l'anarchie, y faisait régner une justice sévère, promulguait de sages lois, et assurait ainsi à la nation les garanties de sécurité et de moralité, que la plupart des autres peuples demandaient à l'Église. L'excellence de son gouvernement a fait sa force, même vis-à-vis de Rome, tout comme la tyrannie, les rapines et les mœurs licencieuses de tant d'autres princes sont une des causes qui ont le plus contribué aux progrès de l'autorité pontificale.

Je laisse aux historiens le soin d'examiner comment les papes ont usé de l'immense pouvoir que la Providence avait placé entre leurs mains. Lorsque, dans un récit impartial, on aura fait la part des erreurs et des fautes que la prudence la plus consommée n'épargne pas, en politique, à la faiblesse humaine, il restera une masse imposante de services et de bienfaits qui suffisent pour justifier la confiance que l'autorité ecclésiastique inspira pendant si longtemps à la société civile[1].

Quand saint Thomas défendait les attributions tem-

1. Sur l'origine et les résultats historiques de la souveraineté temporelle des papes, il faut lire le bel ouvrage de M. l'abbé Gosselin, *Pouvoir du pape au moyen âge*, etc., Paris, 1845, in-8.

porelles de la papauté, quand il cherchait dans l'Écriture sainte et dans la tradition de l'Église le fondement de la souveraineté politique, échue en partage au successeur de saint Pierre, et qu'il essayait de la faire accepter comme une institution de droit divin, on nous accordera sans doute que le saint docteur ne cédait pas aux suggestions d'une piété irréfléchie; mais qu'il s'inspirait du spectacle des faits sociaux et des maximes répandues autour de lui chez les différents peuples de la chrétienté.

Aujourd'hui que les institutions et les mœurs ont subi des changements profonds, quelle valeur sa doctrine conserve-t-elle, et dans quelle mesure peut-elle s'appliquer aux nouvelles relations que le cours des choses a établies entre la puissance spirituelle et la puissance laïque?

La suprématie temporelle du saint-siége a perdu sa raison d'être; mais en est-il de même de sa juridiction morale, de son autorité sur les âmes, de sa compétence universelle en matière de devoirs? Craignons, en répudiant la portion de l'héritage du passé qui ne convient pas à nos idées ni à nos besoins, de repousser également ce qui est l'essence même de la papauté, et qui, à une époque d'affaissement moral, peut servir à élever les consciences et les caractères.

Il se rencontre par le monde des esprits étrangers à tout sentiment religieux, pour qui l'essence de la piété consiste dans les formalités, et qui réduiraient,

si on les laissait faire, le Christianisme à la pompe extérieure de ses cérémonies. Ils consentent que le prêtre remplisse les fonctions les plus apparentes de son ministère, qu'il administre les sacrements et qu'il vienne prier devant le cercueil des morts; mais sous le prétexte que le royaume de Jésus-Christ n'est pas de ce monde, ils trouveraient bon qu'il laissât passer les affaires du monde, sans s'y mêler à aucun titre. A cela près, ils protestent de leur déférence pour le clergé, et ils ne méconnaissent pas l'utilité de son influence dont un gouvernement habile saura toujours, selon eux, tirer bon parti.

Si l'Eglise catholique pouvait être confondue avec les autres institutions de l'ordre civil, il paraîtrait juste qu'elle se contentât du modeste rôle que les indifférents lui assignent, et des faveurs qu'ils lui promettent en récompense de son humilité. Mais la mission qu'elle remplit n'est pas une délégation du magistrat politique; elle ne l'a pas reçue de César et ce n'est pas à lui qu'elle en doit compte. Son premier titre aux yeux des peuples et à ses propres yeux, c'est d'avoir été divinement instituée pour enseigner aux hommes la justice et la charité. Si les hommes refusent d'écouter sa parole, s'ils la repoussent et la persécutent, elle n'est pas dégagée par leur indifférence ou leur ressentiment de ses devoirs envers eux et envers la vérité. Le jour où, cédant à des mobiles purement humains, découragée par la tiédeur des uns

et par l'inimitié des autres, elle cesserait de prêcher à tous également la loi de Dieu, qui ne comprend qu'elle déserterait son ministère, et qu'elle porterait elle-même à son autorité le coup le plus rude qui puisse l'ébranler?

Mais voyez la conséquence! Si la mission de l'Église est de moraliser les hommes, toutes les questions où la morale est intéressée, sont nécessairement de son domaine. A toutes les situations de la vie elle doit une direction; à tous les doutes et à tous les scrupules des consciences chrétiennes elle doit une réponse. Les devoirs sociaux et ceux qui naissent des relations entre les gouvernés et les gouvernants, n'échappent pas à sa compétence; comme tous les autres, elle les définit, les explique et les commente. Elle enseigne aux fidèles de tout âge et de toute condition ce que la loi divine ordonne, ce qu'elle défend et ce qu'elle permet dans les diverses occurrences qui forment le train de la vie humaine. Sans élargir ambitieusement ses attributions, voilà donc, par la seule force des choses, l'Église amenée sur le même terrain que le législateur civil; la voilà qui pénètre par mille côtés dans la pratique, et qui juge les questions sociales avec l'autorité qui s'attache, pour les catholiques, à son auguste caractère. Car, comme elle parle au nom du ciel, sa parole n'admet de la part du fidèle ni résistance, ni incertitude; ce qu'elle approuve est pour lui la vérité; ce qu'elle condamne est l'erreur, quelles que puissent être les volontés du pou-

voir temporel à qui n'a pas été confié, comme au sacerdoce, le dépôt des traditions chrétiennes, et le discernement du bien et du mal.

Veut-on échapper à cette conséquence, il faut décider que l'Église, bornée à l'enseignement littéral du dogme et aux généralités de la morale, se tiendra désormais à l'écart pour tout le reste; que les choses de la terre lui deviendront étrangères, et qu'elle ne cherchera même pas à les comprendre, ni à lire dans les faits de l'histoire les arrêts de la justice de Dieu. Mais en vain cet isolement égoïste sourirait à la nonchalance des âmes vulgaires; la nature de l'homme et la marche des événements ne permettent pas qu'il dure toujours. Je ne parle pas de ces temps orageux dans lesquels la société tremblante et éperdue invoque le secours du prêtre et le conjure de s'unir à elle pour écarter le péril qui menace et la religion et l'État; même en des jours de calme et de prospérité, est-il conforme à la mission du pouvoir spirituel que, retiré en lui-même, il se résigne à l'inaction, au silence et à l'oubli? Supposez une de ces questions, comme il s'en présente souvent, qui sont politiques en ce sens qu'elles touchent à de nombreux intérêts, et qu'elles ne peuvent pas être résolues sans le concours de l'autorité civile, mais qui se rattachent en même temps aux bases mêmes de la moralité publique et privée, la question par exemple du trafic des noirs ou celle de l'esclavage colonial; l'Église, c'est-à-dire

là papauté qui la représente, pourra-t-elle s'abstenir? Devra-t-elle laisser croire par son silence qu'elle n'a pas d'avis à donner, que la religion, que le Christianisme n'ont rien à voir en pareilles matières? Les adversaires du saint-siége seraient les seuls à triompher de sa réserve; ils ne manqueraient pas de la dénoncer comme un aveu humiliant d'indifférence et d'impuissance.

Dans un sujet qui a donné lieu à des préventions encore si vivaces, nous sommes heureux de pouvoir invoquer le témoignage d'un écrivain dont personne ne contestera la haute expérience et l'esprit éminemment libéral.

« Toujours, dit M. de Rémusat [1], il restera dans la vie des sociétés telles choses que des guerres injustes, que des lois iniques, des actes d'usurpation ou d'oppression. Or la religion, oui ou non, la morale religieuse du moins, a-t-elle un avis sur ces choses? Et si elle a un avis, est-il possible et digne que l'Église se taise? Doit-elle se soumettre docilement à l'iniquité puissante, et sur la terre, sera-t-elle sans conscience? Jamais l'opinion des nations catholiques ne l'a fait descendre si bas. Que serait le sacerdoce, si lui qui règne par la parole, il devait, toutes les fois que la société est en question, se condamner au silence?... Ce n'est point là, ajoute avec énergie M. de Rémusat, l'exemple laissé

1. *Saint Anselme de Cantorbéry*, p. 410 et 411.

par le Christ ; il a subi la force, il ne s'est point tû devant elle. »

A Dieu ne plaise que nous réclamions pour l'Église le droit périlleux de sortir du sanctuaire dans un but de domination temporelle ; mais les paroles prononcées dans le sanctuaire percent les murs du temple et trouvent leur application au dehors. La religion est la science du salut ; mais une des conditions du salut, ce sont les œuvres. Elle tourne les pensées de l'homme vers l'éternité ; mais la préparation de l'éternité, c'est la vie présente. Connaître ici-bas ses devoirs et les pratiquer est le chemin le plus sûr pour parvenir à la béatitude. Comment dès lors annoncer aux hommes la destinée qui les attend au delà du tombeau, sans leur parler de la conduite qu'ils ont à tenir sur cette terre, chacun dans la condition où Dieu l'a placé ? L'autorité civile enchaînera-t-elle la leçon morale prête à s'échapper de la bouche du prêtre ? C'est là l'odieuse et impuissante prétention de tous les despotismes ; une philosophie qui chercherait à la justifier ou à l'excuser, proclamerait elle-même sa propre bassesse.

Chaque fois qu'une question nouvelle naît du conflit des intérêts ou des passions, l'Église, dans sa prudence, ne se croit pas sans doute obligée d'élever la voix et de rendre une décision solennelle ; mais que fera-t-elle si, dans des conjonctures embarrassantes, quelques consciences troublées s'adressent à elle, comme à la source de toute vérité,

et lui demandent des directions ? Répondra-t-elle à leurs scrupules par le silence ? Refusera-t-elle de fixer leurs incertitudes ? L'ajournement en pareil cas aurait tous les caractères d'un déni de justice, s'il n'était pas une sorte d'abdication.

Malgré les barrières que la législation moderne a multipliées autour du sacerdoce, afin de préserver la société de ses empiétements, l'Église ne reste donc pas étrangère à ce qui se passe dans la cité ; elle est mêlée aux affaires du monde; perpétuellement elle intervient, non pas par des actes qui impliqueraient un droit primordial sur le temporel, mais par des exhortations, par des avis, quelquefois par des décisions doctrinales, comme l'arbitre des devoirs, et avec une autorité souveraine sur les consciences catholiques. Étroitement liée à un état social qui est détruit, sa puissance temporelle a disparu sans retour, je le crois, avec les circonstances qui l'avaient produite; mais sa juridiction morale subsiste, parce qu'elle est essentielle à la constitution de la papauté.

Cet inévitable ascendant de l'autorité religieuse sur les âmes fidèles ne saurait offenser l'État ni alarmer les philosophes. Si le pouvoir spirituel et le pouvoir civil étaient réunis dans les mêmes mains; si, comme de nos jours en Russie, le pontife et le monarque se confondaient en un seul personnage, il y aurait lieu de gémir sur le sort réservé à la liberté et à la dignité humaine, aussi long-

temps que cette alliance adultère ne serait pas rompue. Mais chez la plupart des nations catholiques, l'Église, réduite à elle-même, n'a d'autre force que celle qui résulte de l'adhésion volontaire des consciences aux vérités qu'elle enseigne. Dès lors, l'assentiment qu'elle obtient par la persuasion n'enchaîne ni n'avilit la liberté. L'âme accepte sans se dégrader ses jugements, comme elle se soumet aux exhortations du père de famille, aux conseils de l'amitié, à l'autorité du génie, à toutes les puissances morales qui gouvernent les pensées et les actions des hommes.

Voilà ce qui nous paraît subsister des maximes du moyen âge sur la mission temporelle du pouvoir religieux; dans cette mesure et sous ces réserves, nous accordons que la doctrine de saint Thomas, qui en fut la sévère expression, s'adapte encore aux conditions actuelles de la société.

Les questions délicates que nous venons de toucher paraîtront peut-être à quelques-uns de nos lecteurs trop spéciales, trop étrangères à la philosophie pour qu'il ait été opportun de les discuter. Mais dans cette revue critique des opinions de saint Thomas, fallait-il donc omettre ses doctrines sur le gouvernement des sociétés humaines, l'un des objets que les anciens estimaient le plus dignes des méditations du sage ? Ou bien, devions-nous laisser dans l'ombre ces théories de la dépendance du pouvoir civil, et de la suprématie du pouvoir spirituel, qui caractérisent la politique

dù saint docteur ? Dans des matières qui touchent aux vérités les plus hautes et aux droits les plus précieux, comment le silence et l'abstention seraient-ils permis à l'historien ? S'il ne doit pas rechercher imprudemment les controverses périlleuses, c'est aussi une obligation pour lui de ne pas reculer devant celles qui se présentent pour ainsi dire d'elles-mêmes ; il doit les aborder avec franchise, en essayant d'y répandre les lumières qui sont le prix de l'étude impartiale et consciencieuse de la vérité.

CONCLUSION.

Avant de poser la plume, jetons un dernier regard sur la route que nous venons de parcourir, et résumons brièvement ces longues et laborieuses recherches.

L'étude à laquelle nous nous sommes livré soulevait une question préjudicielle qui, tout en paraissant n'intéresser que l'histoire du passé, se rattachait aux controverses les plus épineuses du temps présent. Chez saint Thomas d'Aquin, et d'une manière plus générale chez les docteurs scholastiques, y a-t-il, à proprement parler, une philosophie ?

Ce n'est pas sans raison que le moyen âge est considéré par les gens du monde et par les savants comme l'époque la plus brillante de la théologie chrétienne, sinon comme l'âge d'or de la foi. Mais faut-il conclure de là que, du xe siècle au xve, le développement de la pensée religieuse a étouffé complétement l'essor de la raison ? L'expérience a prouvé que les théologiens, adversaires de la philosophie, et les philosophes, ennemis de la religion, s'accommoderaient également de cette conséquence. Les premiers

croient y trouver la preuve que, pour devenir et demeurer chrétien, il faut pousser l'humilité jusqu'à anéantir en soi la libre réflexion; les seconds, s'autorisent de l'excès même de cette prétention pour condamner le Christianisme, au nom de ces instincts innés qui portent l'homme à se rendre compte de toutes choses, et qui ne furent jamais plus développés ni plus invincibles que de nos jours. Nous ne regretterions pas le travail que ces recherches nous ont coûté, si elles contribuaient à ruiner pour tous les esprits de bonne foi l'hypothèse qui sert d'argument à d'aussi funestes théories. Quelque vénérée que l'Église ait été au moyen âge, quelque soumission qu'elle ait recueillie, les docteurs scholastiques, saint Thomas à leur tête, tombaient d'accord qu'il existe tout un ordre de vérités morales et religieuses accessibles à la raison, et dont la recherche, *inquisitio*, non pas seulement, comme on l'a prétendu, la démonstration, est l'objet propre de la philosophie. Celui qui aurait soutenu alors que la science et la foi sont inconciliables, et qu'il faut nécessairement sacrifier l'une ou l'autre, aurait causé plus que de l'étonnement, et je soupçonne fort que les anathèmes de l'École, joints à ceux de l'Église, ne lui auraient pas laissé un seul moment l'excuse de se tromper de bonne foi.

Il est vrai que ces adeptes fervents de la philosophie, ces disciples assidus et enthousiastes d'Aristote, estimaient que la raison a au-dessus d'elle des vérités

qu'elle ne peut pas atteindre ; mais la philosophie consiste-t-elle à professer qu'à la différence des autres facultés de notre nature, l'entendement possède une portée illimitée et infinie? A ce compte, le nombre des vrais philosophes se trouverait singulièrement restreint; car, combien pourrait-on en citer, même parmi les plus confiants et les plus audacieux, qui aient eu un si long espoir et de si vastes pensées, et qui aient ouvert de si hautes perspectives au génie de l'homme !

Il est vrai aussi que, dans la pensée de saint Thomas et de ses contemporains, la philosophie est l'alliée naturelle du Christianisme, et le meilleur usage de la raison, le fruit de la science le plus solide et le plus désirable, c'est de confirmer dans les âmes les croyances évangéliques. Mais est-il interdit de jeter un regard sur les avantages pratiques de la science, sous peine d'être accusé de vouloir l'abolition de la science? Que serait-ce qu'une philosophie indifférente au sort du genre humain, inutile pour sa moralité et pour son bonheur, qui se renfermerait dans l'adoration stérile d'elle-même? Ce ne serait pas à coup sûr la philosophie de Descartes et de Bossuet, de Leibniz et de Malebranche, ni même la philosophie de Bacon, de Locke et de Newton. Si les sages de l'antiquité ont répudié ouvertement toute espèce de commerce avec le paganisme, c'est que la religion païenne n'offrait aux hommes, pour toute leçon, qu'un tissu de fables incohérentes et corruptrices; mais avec quel enthou-

siasme n'eussent-ils pas salué la lumière bienfaisante du Christianisme ! Laissons à l'Allemagne contemporaine ce rêve insensé d'une science égoïste qui croit se suffire à elle-même, et n'ayons pas la simplicité de penser que le moyen âge ait déshonoré ou détruit la philosophie, parce qu'il l'a cultivée, l'œil et le cœur fixés sur l'Évangile, comme sur la règle qui pouvait le mieux rectifier les écarts de l'esprit philosophique.

Non-seulement le moyen âge a eu dans le sens propre du mot une philosophie dont les innombrables monuments ont échappé pour la plupart aux ravages du temps, mais cette philosophie s'est développée dans des proportions et avec une richesse qui ont été égalées, mais qui n'ont pas été surpassées. Et pour ne parler que du seul maître qui fait l'objet principal de ces études, quelle est la question que saint Thomas n'ait pas abordée? Sans doute, il débute par la théologie, qui est sa principale préoccupation; mais quelque vaste que soit la science de Dieu, il ne s'y renferme pas. Il y joint une psychologie qui est très-étendue, avec une morale et une politique, et chacune de ces branches se partage à son tour en un certain nombre de subdivisions qui embrassent à peu près tous les problèmes que la curiosité humaine peut poser. Au risque de paraître me répéter inutilement, je rappellerai que la psychologie de saint Thomas renferme à la fois une théorie de la vie, une démonstration de la personnalité humaine

contre le panthéisme d'Averroës, et l'analyse la plus détaillée des facultés d'intelligence, de sensibilité et de liberté dont notre âme est douée. En morale, le saint docteur ne se borne pas à énoncer en termes généraux la distinction du bien et du mal; mais sur les éléments divers de la moralité, sur les actes humains, sur les vices et les vertus, sur les différentes sortes de lois, sur les devoirs de l'homme dans toutes les conditions de la vie, il offre un ensemble de décisions si large et si solide, qu'on ne cite rien de plus considérable chez aucun écrivain. Les questions purement politiques occupent aussi leur place dans la *Somme de Théologie*, et si elles sont traitées avec moins d'abondance, il est à remarquer que la mort ne permit pas à saint Thomas d'achever le traité *du Gouvernement des Princes*, qui devait renfermer l'exposition complète de ses théories sociales.

Par quel effort ou de génie ou d'érudition, l'Ange de l'École s'est-il élevé à cette large et riche philosophie? Nous avons vu que les sentiers qu'il avait suivis étaient frayés bien avant lui, et que, dans les questions de tout ordre, il avait eu des guides que nous nous sommes efforcés d'indiquer exactement. Chez les anciens, Aristote; parmi les Pères de l'Église, saint Augustin; chez les Arabes, Avicenne et Averroës, ont fourni presque tous les matériaux du système. Phénomène digne de remarque! Les deux plus grands théologiens du Christianisme, saint Augustin

et saint Thomas, se sont en partie formés, comme philosophes, à l'école des anciens; l'un s'est inspiré de Platon, l'autre d'Aristote : et chez le docteur Angélique l'influence du péripatétisme a même laissé des vestiges si profonds qu'elle permet à peine de saisir la trace de l'invention originale.

Mais gardons-nous ici de tout préjugé, de toute exagération systématique. Saint Thomas est péripatéticien, oui, sans doute; il l'est en métaphysique, en psychologie, en morale, en politique, c'est-à-dire que pour toutes les branches de la philosophie, et sur tous les points essentiels, il a trouvé chez Aristote d'abondantes et admirables lumières, dont il s'est éclairé. Mais quelque vénération qu'il professât pour cet incomparable modèle, il ne le regardait pas comme infaillible, et il ne l'a pas toujours suivi. S'il adopte sa démonstration de l'existence de Dieu, il rejette, ou du moins il rectifie sa doctrine sur les attributs divins. S'il emprunte sa définition de l'âme, il dégage, il affirme, il démontre avec une précision qui n'est pas dans Aristote et qui bannit toute équivoque, la spiritualité, la personnalité et l'immortalité du sujet pensant. Il approuve les bases de la morale péripatéticienne; mais, sur ce fondement, quel édifice nouveau il élève! Tout un traité des lois, la plus savante analyse du péché et du vice, la doctrine de la grâce, et cette morale de la charité si peu connue des païens, qu'on cite à peine trois ou quatre textes de l'antiquité où il en soit fait mention! Enfin, pour

ce qui touche au système politique, si saint Thomas pense comme Aristote sur l'origine des sociétés et sur les différentes formes de gouvernement, ne sent-on pas circuler dans les conseils qu'il donne aux princes une séve religieuse et libérale qui n'a pas sa source dans l'aristotélisme? Ainsi, à côté de la solution péripatéticienne, le saint docteur met, en général, un correctif ou une explication qui la complète, l'amende et la renouvelle. Il corrige, il épure la sagesse des Gentils; il la restaure, si j'ose le dire, dans le sens où le Christianisme a restauré la nature humaine et la raison qui existaient quatre mille ans avant la venue du Messie, mais que la divine parole a relevées, redressées et agrandies, en ouvrant des perspectives infinies au génie et à la vertu[1]. Quand je cherche à définir la philosophie de saint Thomas, je ne puis mieux la représenter que comme une vaste synthèse dont la plupart des matériaux viennent d'Aristote, mais dans laquelle le Christianisme sert de règle, comme je l'ai dit ailleurs, pour apprécier la valeur des opinions, approuver les unes et condamner les autres.

Alléguera-t-on que saint Thomas n'a pas pu accepter en partie et en partie repousser les doctrines du philosophe grec sans tomber dans de perpétuelles contradictions? Pour que l'objection fût fondée, il ne suffirait pas qu'Aristote eût fidèlement tiré de ses principes

1. *Ephes.*, c. I, v. 10 : « Instaurare omnia in Christo. »

toutes les conséquences qu'ils renfermaient; il faudrait de plus que saint Thomas les eût toujours entendus et appliqués dans le même sens que le Stagirite.

Ce n'est pas un médiocre labeur que de fixer le sens exact des formules péripatéticiennes. Les doutes nombreux qu'elles soulèvent datent de l'antiquité; plusieurs générations d'interprètes se sont épuisées à les éclaircir, et cependant toutes les incertitudes ne sont pas encore levées. Si les péripatéticiens des premiers âges ont exposé diversement la pensée de leur maître, il n'était pas interdit sans doute à saint Thomas de l'entendre à sa manière. Je reconnais que son admiration pour le philosophe grec le fait toujours pencher vers l'interprétation la plus favorable; mais qu'il pèche ou non par excès d'indulgence, la seule règle qu'il était tenu d'observer, c'était de ne pas démentir son propre commentaire. D'excellents juges estiment que la théodicée péripatéticienne ne se prête pas à la déduction des attributs moraux de Dieu, et que la psychologie péripatéticienne est inconciliable avec les notions de spiritualité et d'immortalité. Nous devons nous contenter ici de rappeler et résumer nos réponses éparses dans tout cet ouvrage. Ne peut-on pas, avec Aristote et saint Thomas, prouver l'existence divine par le mouvement, écarter de la notion de Dieu tout élément matériel et le définir une pure intelligence; et ne peut-on pas aussi très-logiquement, avec saint

Thomas et contre Aristote, admettre que Dieu connaît tout et gouverne tout? Ne peut-on pas, comme Aristote et saint Thomas, soutenir que l'âme est la forme du corps, en ce sens qu'elle anime le corps et qu'elle est le principe de toutes les fonctions de la vie corporelle; et n'est-il pas permis cependant, sans tomber dans aucune inconséquence, de croire, comme saint Thomas, malgré quelques passages équivoques d'Aristote, que l'âme est une substance différente du corps, dont l'attribut essentiel est la pensée, non l'étendue, qui appartient conséquemment à l'ordre des esprits et peut survivre aux organes? Notre siècle connaît à fond la puissance de la logique, j'en tombe d'accord; éclairé par de fortes études historiques, il sait mieux pénétrer que nos devanciers la véritable portée des systèmes, je n'en disconviens pas; mais les docteurs scholastiques, eux aussi, n'étaient-ils pas doués de quelque sagacité? Ignoraient-ils entièrement l'art de pousser un principe à ses dernières conséquences? Si les parties de la métaphysique péripatéticienne admises par saint Thomas avaient impliqué la négation des dogmes fondamentaux de la religion, je me persuaderais difficilement que le péril eût échappé à ce judicieux esprit et à la vigilante pénétration de l'Église. En un mot, saint Thomas, suivant nous, ne doit pas être taxé d'inconséquence pour avoir professé l'aristotélisme, tout en condamnant les erreurs sur Dieu et sur l'âme que d'autres disciples d'Aristote, et peut-être Aristote lui-

même, n'ont pas su éviter. Sans aboutir à des conclusions qui se détruiraient elles-mêmes, il a pu commenter la philosophie antique à sa manière, y puiser très-largement, et en répudier néanmoins certaines parties. C'est même une tâche qui était adaptée merveilleusement à sa nature; car s'il ne possédait pas au même degré que les anciens, et quelques modernes, le génie de l'invention, il avait reçu en partage un don tout aussi rare et plus précieux peut-être en philosophie, je veux dire ce discernement supérieur qui ferme l'accès à l'erreur, de quelques séductions qu'elle se pare, et qui, s'attachant à la vérité, la dégage, la met en évidence, et assure son empire sur les esprits.

Comme toutes les œuvres de l'homme, l'entreprise de saint Thomas a trouvé des adversaires. Nous avons esquissé à grands traits le tableau de ces luttes opiniâtres qui commencèrent à la mort du saint docteur, que le culte décerné par l'Église à sa mémoire ralentit sans les faire cesser, et qui se sont prolongées avec des incidents divers jusqu'aux derniers jours de la scholastique. Malgré l'ardeur qui fut déployée par les camps rivaux des Dominicains et des Franciscains, on aura pu remarquer que le débat portait beaucoup moins sur l'ensemble de la doctrine, que sur des points particuliers qui paraissent aujourd'hui d'une importance fort secondaire. Les écoles du moyen âge n'offrent pas ces dissidences tranchées, profondes, ineffaçables

qu'on observe dans l'antiquité et chez les modernes. Sur la nature et la destinée de l'homme, sur sa condition ici-bas et ses devoirs envers lui-même et envers autrui, sur les rapports de Dieu et du monde, ce thème éternel des controverses humaines, n'ont-elles pas à peu de chose près un symbole commun? Le point qui les divise le plus est l'individuation, c'est-à-dire un problème purement factice, né de l'abus des abstractions, et qui s'évanouit comme une ombre devant la réalité. De pareilles disputes, dont le sens trop subtil nous échappe, ne présenteront jamais, quelques proportions qu'elles prennent, cette heureuse variété qui est la condition de l'intérêt. Et c'est là, pour le dire en passant, une des causes qui rendent si ingrate l'étude de la scholastique. S'il est vrai que l'histoire suppose une succession d'événements assez grands en eux-mêmes, ou par leurs conséquences, pour intéresser la postérité, quelle matière peut offrir à l'historien de la philosophie une époque dont les systèmes se répètent, ou, quand ils diffèrent, offrent de simples nuances, les plus délicates à saisir?

Après avoir raconté les vicissitudes de la doctrine de saint Thomas, nous devions montrer quels services elle peut rendre à la génération contemporaine. Nous avons considéré successivement son esprit général, sa méthode et les solutions qu'elle donne aux principales questions de la théodicée, de la psychologie, de la morale et de la politique.

Cette discussion était hérissée de difficultés de toute sorte que nous n'avions pas cherchées, mais devant lesquelles nous avons la conscience de n'avoir pas reculé. Nous avons relevé avec une entière sincérité les opinions de l'Ange de l'École qui nous paraissaient appeler une rectification, et avec la même franchise nous avons signalé les côtés excellents et durables de sa philosophie. Selon nous, sa méthode, très-salutaire pour développer certaines qualités de l'esprit, telles que la sagacité, la finesse et la précision, moins favorable à cette lumière de l'imagination et du cœur qui devance la réflexion, qui souvent la supplée, et qui sera toujours d'un grand prix dans la recherche de la vérité, sa méthode fait une part trop large au raisonnement, une part trop faible à l'expérience psychologique si profondément consultée par l'école de Descartes. En théodicée, saint Thomas montre une préférence trop exclusive pour la preuve de l'existence de Dieu qui se tire du mouvement, et il n'estime pas à sa vraie valeur la démonstration de saint Anselme fondée sur l'idée même de l'être parfait, contemporaine des premiers développements de l'intelligence. En psychologie, il ne marque point assez fortement ni le rôle propre de la raison dans la formation de la connaissance, ni la différence de la volonté et du désir. Enfin, à propos de l'individuation, quand il croit toucher le but, il n'aboutit, à travers de graves inconséquences, qu'à des théories arbitraires, d'autant moins fondées que la question qui donne lieu à

ces efforts de logique, est une difficulté toute artificielle, grossie à tort par l'École. Voilà, selon nous, les principales défectuosités qu'une critique sévère peut relever dans la partie purement philosophique des œuvres de saint Thomas. Mais à côté de ces lacunes, de ces obscurités, et si l'on veut même de ces erreurs, quel riche fonds de vérités supérieurement définies et démontrées! Non-seulement la théodicée et la morale de saint Thomas soutiennent la comparaison avec les plus grands systèmes que les temps modernes aient produits; mais combien pourrait-on en citer qui les aient égalées en exactitude et même en profondeur! Ni Descartes, ni Leibniz, ni l'Allemagne contemporaine n'ont mieux vu, pourquoi ne dirai-je pas tout mon sentiment? n'ont vu aussi loin. Il se répète quelquefois et dernièrement encore je lisais dans un recueil justement estimé, que le génie du XIXe siècle se trouvait à l'étroit dans la *Somme de Théologie*[1]. Quels espaces plus larges et quelle nouvelle carrière la métaphysique de nos jours a ouverts à l'entendement de l'homme, je laisse aux rigides censeurs de saint Thomas le soin de nous l'apprendre. Pour ma part, j'ai souvent admiré la distinction et le ton ingénieux de leurs écrits; mais, qu'ils me permettent de le dire,

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1er sept. 1855, p. 942 : « Sans doute la *Somme* est un magnifique monument; l'esprit humain y a grandi; mais un jour, il s'y est trouvé à l'étroit; c'est que, si superbe que fût l'édifice, l'hôte était encore trop grand pour la maison. »

sauf de très-heureuses applications de la méthode psychologique, je ne sais pas une seule de leurs pensées les meilleures que la *Somme de Théologie* ne renferme, et peut-être citerais-je des points sur lesquels l'Ange de l'École offrirait aux incertitudes de ces nobles et vives intelligences les plus utiles directions. Il peut en coûter sans doute à l'orgueil de notre âge de faire l'aveu que, dans l'ordre philosophique, les siècles précédents nous ont laissé peu d'horizons nouveaux à explorer, et que la plupart de ces théories dont nous sommes si fiers, étaient déjà enseignées, il y a plus de six cents ans, à des générations qui naguère encore passaient pour avoir vécu dans la barbarie et dans l'ignorance. Mais quoi! la connaissance des vérités morales est-elle soumise aux mêmes conditions que les sciences physiques? Suppose-t-elle une série d'inventions qui, se développant d'âge en âge, reculent indéfiniment les bornes de l'esprit humain? Ou plutôt n'est-elle pas le patrimoine de l'humanité? et n'y a-t-il pas une philosophie éternelle, *perennis quædam philosophia*, disait Leibniz, que nulle école n'a inventée et que toutes les écoles ont connue, que l'antiquité a pressentie, que le Christianisme a fixée, qui a été enseignée par les Pères et les Docteurs de l'Église à la société païenne et barbare, que le moyen âge a transmise aux temps modernes, et qui se retrouve encore dans nos propres systèmes, comme la tradition immuable du spiritualisme?

Nous n'ajouterons plus qu'un mot qui servira de

conclusion pratique à cet ouvrage, au moins en ce qui regarde l'étude et l'enseignement de la philosophie. Si un long commerce avec l'Ange de l'École ne nous a point abusé, si, comme un illustre écrivain de nos jours l'a dit, la *Somme de Théologie* est un des grands monuments de l'esprit humain, il est essentiel qu'elle obtienne une large place, non-seulement dans nos respects et dans notre admiration, mais dans nos études. Aristote et Platon, Descartes et Leibniz sont entre toutes les mains, et leurs ouvrages servent de base à l'enseignement public dans la plupart de nos écoles. Pourquoi saint Thomas serait-il plus délaissé que les autres maîtres de la science? Pourquoi repousserions-nous un guide aussi expérimenté, et qui peut prêter un si utile concours à l'éducation des intelligences? Il serait facile d'extraire des ouvrages de saint Thomas un assez grand nombre de textes excellents, tous à la portée de la jeunesse, qui fourniraient la matière d'un cours très-substantiel. Objectera-t-on les nombreuses imperfections du style de la *Somme de Théologie?* Mais la langue d'Aristote n'a-t-elle pas aussi ses défauts? N'est-elle pas hérissée de formules abstraites qui ne sont ni moins rebutantes, ni plus claires que les syllogismes des docteurs scholastiques? Serait-ce quelque chose de plus grave que les vices de la forme; serait-ce, par exemple, le contact trop immédiat du dogme chrétien, dont on s'alarmerait? Nous ne voudrions

pas revenir sur les considérations que nous avons fait valoir plus haut, mais nous demanderons si de bonne foi l'on se sent plus effrayé, pour le développement de la raison, du contact de l'orthodoxie catholique, qu'on ne l'est de celui des plus monstrueuses erreurs enseignées par les sages de la Grèce? Quoi! on exalte comme un chef-d'œuvre digne d'être médité par notre âge, ce traité de *la République* où Platon a professé sur la communauté des femmes et des biens, les opinions que chacun sait! On s'arrête avec respect devant le douzième livre de la *Métaphysique* d'Aristote, dont la doctrine obscure et équivoque se prête si facilement à de fausses interprétations! Et on déconseillerait la lecture de la *Somme* de saint Thomas, sous prétexte que l'Ange de l'École fait trop de théologie, qu'il se montre trop déférent envers l'autorité ecclésiastique, et qu'un philosophe, en le prenant pour guide, déserte en quelque sorte sa propre science et la cause de la libre pensée! Ceux qui tomberaient dans une pareille inconséquence, donneraient lieu de soupçonner qu'en dépit de leurs protestations, ils ne connaissent pas la mâle et sereine indépendance qui convient à la philosophie, puisqu'ils affectent de la confondre avec la défiance la plus injuste envers le Christianisme. Sans se laisser détourner par ces préventions aveugles, l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France a jugé que la science humaine conservait, dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin,

son rang et son importance propre à côté de la science divine, et que les opinions du saint docteur sur les grands problèmes qui sollicitent la raison pouvaient être utilement recueillies, commentées, débattues. Lorsque l'illustre compagnie payait ce juste hommage au disciple de saint Dominique et d'Albert le Grand; lorsqu'elle inscrivait la *Somme de Théologie* parmi ces ouvrages immortels dont elle recommande l'étude; que se proposait-elle, si ce n'est de proclamer, au nom du premier corps savant du monde, l'alliance nécessaire en tout temps, plus nécessaire aujourd'hui que jamais, qui doit régner entre la raison et la foi, entre la philosophie et la religion. C'est ainsi que, pour notre part, nous avons interprété les intentions de l'Académie, en commençant nos recherches sur la doctrine de l'Ange de l'École. Nous faisons des vœux sincères pour que cet appel parti de si haut soit écouté; trop heureux si nos faibles efforts pouvaient contribuer au succès d'une cause qui touche de si près à la moralité et au bonheur des hommes!

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME.

LIVRE DEUXIÈME.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE PREMIER.

PREMIERS DÉVELOPPEMENTS DE LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE II.

SAINT THOMAS D'AQUIN ET LES FRANCISCAINS.

CHAPITRE III.

LUTTE DES THOMISTES ET DES SCOTISTES.

CHAPITRE IV.

DURAND DE SAINT-POURÇAIN ET GUILLAUME OCCAM.

CHAPITRE V.

DERNIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE.

CHAPITRE VI.

LE THOMISME DEPUIS LA FIN DU XV[e] SIÈCLE.

LIVRE TROISIÈME.

DISCUSSION DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

CHAPITRE PREMIER.

RAPPORTS DE LA FOI ET DE LA RAISON.

CHAPITRE II.

DE LA MÉTHODE.

CHAPITRE III.

DOCTRINE RELIGIEUSE.

CHAPITRE IV.

DES UNIVERSAUX ET DU PRINCIPE DE L'INDIVIDUATION.

CHAPITRE V.

DE LA NATURE ET DES FACULTÉS DE L'AME.

CHAPITRE VI.

DOCTRINE MORALE.

CHAPITRE VII.

DOCTRINE POLITIQUE.

FIN DE LA TABLE DU DEUXIÈME ET DERNIER VOLUME.

Ch. Lahure et Cie, imprimeurs du Sénat et de la Cour de Cassation
(ancienne maison Crapelet), rue de Vaugirard, 9.

UN OUVRAGE INÉDIT

DE

GILLES DE ROME

PRÉCEPTEUR DE PHILIPPE LE BEL

EN FAVEUR DE LA PAPAUTÉ

PAR

CHARLES JOURDAIN

Chef de division au ministère de l'Instruction publique

et des Cultes.

PARIS,

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE ADMINISTRATIVES DE PAUL DUPONT,

Rue de Grenelle-Saint-Honoré, 45.

1858.

(Extrait du JOURNAL GÉNÉRAL DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE.)

UN OUVRAGE INÉDIT

DE

GILLES DE ROME

PRÉCEPTEUR DE PHILIPPE LE BEL

EN FAVEUR DE LA PAPAUTÉ.

Les Annales de notre pays offrent peu d'événements plus considérables par les questions qui s'y rattachent et par les suites qu'ils ont eues, que la querelle de Boniface VIII et de Philippe le Bel. Le clergé de France payera-t-il au roi, sans la permission du pape, les mêmes impôts que le reste de la nation ? Enverra-t-il au pape, sans la permission du roi, de l'argent et d'autres subsides ? Voilà le prétexte et l'origine du différend : le dogme et la discipline ecclésiastique n'y paraissent pas d'abord engagés.

Cependant le terrain de la dispute s'agrandit. Pour soutenir leurs prétentions réciproques, le pontife et le monarque invoquent les droits que leur donne l'éminence de leur dignité : le pontife soutient qu'il est le juge et le maître des rois ; le roi répond qu'il n'a sur la terre, dans l'ordre temporel, d'autre juge et d'autre supérieur que Dieu ; une contestation purement fiscale à son point de départ se trouve ainsi transformée dans le cours de quelques mois en un débat de la portée la plus grave sur les fondements du pouvoir et sur la mission temporelle de l'Eglise dans la société catholique.

Ce n'était pas sans doute la première fois que l'autorité spirituelle

et l'autorité civile donnaient à la chrétienté le triste spectacle de leurs discussions et de leurs luttes. Quel retentissement n'avaient pas eu les querelles du sacerdoce et de l'empire depuis le pontificat de Grégoire VII, et ces sentences d'excommunication lancées contre les princes des différents Etats de l'Europe qui étaient signalés aux rigueurs du Saint-Siége par le scandale de leurs mœurs privées et par leurs crimes publics! Mais dans ces démêlés orageux et sanglants, les droits rivaux qui se trouvaient aux prises n'avaient pas été clairement définis. Le souverain qui résistait au pape, suivait son intérêt ou sa passion, sans s'inquiéter si sa résistance pouvait ou non être justifiée doctrinalement. Le pape, de son côté, montrait plus d'empressement à maintenir ou à ramener les princes temporels dans son obéissance, qu'à énoncer, sous une forme générale et absolue, les maximes qui étaient le fondement théorique de sa suprématie. Mais, au temps de Boniface VIII et de Philippe le Bel, le conflit entre les deux puissances change de caractère et tend à devenir, sinon plus modéré, du moins plus savant : les universités y prennent une part aussi grande que les armées ; de côté et d'autre, on se combat avec la plume et la parole autant qu'avec le glaive ; la prérogative royale a ses apologistes comme la papauté a les siens ; la question de la souveraineté, si longtemps négligée, apparaît dans toute sa gravité, et résolue tour à tour dans le sens de l'autorité sacerdotale et dans celui de l'autorité laïque, elle soulève entre les théologiens et les juristes une controverse opiniâtre qui devait se continuer longtemps après que ses premiers acteurs auraient disparu de la scène.

Parmi les personnages que leurs antécédents, leur position élevée et leur mérite personnel appelaient à intervenir dans le débat, se trouvait l'archevêque de Bourges, Ægidius ou Gilles de Rome, nommé aussi Gilles Colonna. Italien par le lieu de sa naissance et par sa famille, il était entré, jeune encore, dans la communauté des Ermites de Saint-Augustin. Bien qu'il ne portât pas le même habit que saint Thomas-d'Aquin, il suivit ses leçons pendant treize années, disent les historiens. Au sortir des mains de cet illustre maître, il s'élança lui-même dans la lice avec une vive ardeur, et une hardiesse de sentiments qui paraît avoir ému l'autorité ecclésiastique ; car il dut bientôt rétracter quelques-unes des opinions qu'il avait d'abord soute-

nues (1). Moins sévère envers lui que ses rivaux et ses juges, sa communauté le choisit pour provincial, et peu après, en 1287, elle lui donna le témoignage le plus éclatant de confiance et d'admiration, en décidant que désormais sa doctrine serait seule suivie dans les maisons de l'Ordre dont tous les membres devaient s'engager à la recevoir et à l'enseigner.

Le renom que Gilles de Rome s'était acquis dans l'Université de Paris l'avait fait choisir par le roi de France Philippe le Hardi, pour être le précepteur de son fils aîné, de celui qui dans la suite s'appela Philippe le Bel. Ce fut à la demande de son royal disciple qu'Ægidius composa le traité célèbre *du Gouvernement des Princes*, *de Regimine Principum*, dans lequel il trace le code détaillé des devoirs d'un souverain (2). En 1285, lorsque Philippe le Bel, élevé au trône par la mort récente de son père, fit son entrée dans Paris, nous retrouvons Ægidius aux portes de la ville, venant haranguer le nouveau roi, au nom des maîtres de l'Université. Son discours nous a été conservé par les historiens; malgré les défauts dont il est semé, il respire un sentiment si vif de la justice, il renferme de si nobles pensées, qu'on oublie le ton un peu déclamatoire dans lequel il est écrit, pour ne songer qu'aux fortes maximes de cette admirable morale que l'Eglise s'efforçait de faire pénétrer dans le cœur des rois.

Après l'abdication de Célestin III, en 1294, lorsque Boniface VIII eut été désigné pour le remplacer, Gilles de Rome, alors général des Augustiniens, composa un traité de *Renuntiatione papæ* (3), dans lequel il soutenait, contre les adversaires du nouveau pontife, que les lois de l'Eglise n'interdisaient pas au pape de résigner ses fonctions; que, par la retraite involontaire de Célestin, le Saint-Siége était devenu vacant, et qu'ainsi le choix de son successeur était

(1) Fleury, *Hist. ecclésiastique*, liv. LXXXVIII, c. 18.

(2) Le traité de *Regimine principum* est habilement analysé dans la thèse latine que M. Courdaveaux, professeur de rhétorique au lycée de Troyes, a soumise tout récemment à la Faculté de Paris et qui lui a mérité le titre de docteur.

(3) Ce traité a été publié par Roccaberti, au tome II de sa *Bibliotheca pontificia*, in-fol.

régulier et légitime. L'ouvrage ne fut accueilli nulle part avec plus de faveur qu'en Italie, à la cour de Boniface VIII dont l'élection était contestée par un nombreux parti. Voulant témoigner sa gratitude comme son estime au docte théologien, le souverain pontife le promut, en 1295, au siége de Bourges, avec l'assentiment de Philippe le Bel, qui n'eut garde d'écarter son ancien précepteur. Gilles de Rome, porté par un double suffrage aux premiers honneurs de l'Eglise, quitta dès lors et sa communauté et l'Ecole pour aller gouverner l'un des plus grands diocèses de France.

Il n'est pas téméraire de conjecturer que le différend survenu peu de temps après entre le pape et le roi de France causa une vive affliction à l'archevêque de Bourges et le jeta dans une grande perplexité. Théologien consommé, prélat éminent, aussi versé dans la pratique des affaires que dans les controverses scolastiques, ni son rang, ni ses antécédents, ni sa juste renommée ne lui permettaient de se tenir à l'écart. Mais quel parti prendrait-il dans le conflit douloureux qui allait diviser l'Eglise? Il se trouvait placé entre un prince dont il avait élevé la jeunesse, et un pontife dont il avait déjà soutenu les droits; il avait reçu de tous deux des bienfaits, et il ne pouvait se prononcer pour l'un ou pour l'autre, sans paraître infidèle ou ingrat.

L'opinion la plus accréditée, c'est que Gilles de Rome embrassa le parti du roi, et qu'il composa même en sa faveur un traité dans la forme scolastique, sur les rapports des deux puissances, *de Utraque potestate*. Ce traité est bien connu; il figure dans le recueil célèbre où Goldast a réuni tout ce qui a été écrit de plus fort contre la suprématie pontificale (1). Bossuet le cite sous le nom de l'archevêque de Bourges dans sa *Défense du clergé de France* (2). Tous les écrivains modernes que nous avons consultés ont plus ou moins fidèlement suivi la tradition. Parmi eux, un savant magistrat, historien du Berry, rattache notre personnage à la famille des Colonna, si tristement fameux par leur hostilité et leurs violences contre Boni-

(1) *Monarchia sancti Romani imperii*, Francofordiæ, 1614, in-fol. t. II, p. 96 et 199.

(2) Lib. III, c. XXV, Œuv. compl. édit. de Versailles, t. XXXI, p. 685.

face VIII ; il le représente comme animé des mêmes sentiments que toute sa parenté, et il semble attribuer à ce motif presque personnel et son attitude dans la querelle entre le pape et le roi, et la composition de l'opuscule recueilli par Goldast (1).

Que cette conjecture soit ingénieuse et que la tradition qui l'a suggérée compte en sa faveur de graves autorités, nous n'éprouvons aucun embarras à l'avouer. Toutefois, en nous renfermant dans l'étude des documents contemporains, nous croyons être en mesure d'établir : 1° que le traité de *Utraque potestate* n'est pas de Gilles de Rome ; 2° que l'archevêque de Bourges, loin d'embrasser le parti du roi, se rangea du côté du Saint-Siége ; 3° qu'il peut être considéré comme ayant inspiré, peut-être comme ayant rédigé la célèbre bulle *Unam Sanctam*, qui causa une si vive émotion à la cour de Philippe le Bel, et contre laquelle les défenseurs de la prérogative royale se sont si souvent élevés.

Il y a dans le traité de *Utraque potestate* un passage remarquable dont l'élévation contraste avec la sécheresse toute scolastique du reste de l'ouvrage : c'est celui où l'écrivain anonyme rappelle les grands exemples de vertus chrétiennes et de dévouement à l'Eglise donnés par la maison royale de France, et invoquant les souvenirs du roi Louis IX que le pape venait de canoniser, place les droits de Philippe le Bel sous la protection de ce grand et saint monarque (2). J'ai peine à me persuader qu'un Italien se fût exprimé dans ces termes, et que, pour louer des souverains dont il n'était pas le sujet, il eût trouvé des accents aussi pénétrés et aussi attendris. Il importerait du moins que l'authenticité du livre où se rencontre ce beau passage fût pleinement établie. Or, ni les plus anciens manuscrits, ni les con-

(1) Raynal, *Hist. du Berry*. Bourges, 1846, in-8°, t. II, p. 259 et 260. — Voyez aussi Rohrbacher, *Histoire univ. de l'Eglise*, 2e édit., t. XIX, p. 473.

(2) Goldast, l. I, p. 102 : « Probat bonitas vitæ, claritas famæ, devotionis fervor, sinceritas fidei christianæ, quæ semper in regibus nostris viguit et in regno, præ cæteris regibus et regnis hujus mundi.... Dominus noster rex eodem titulo et eodem jure tenet regnum suum et possidet, quo tenuit beatus Ludovicus.... Pro nobis respondeat beatus Ludovicus, respondeat ejus vita sanctissima, quam crebra miracula protestantur. »

temporains ne l'attribuent à Ægidius, tandis que les faits historiques les mieux constatés se réunissent pour démontrer le caractère apocryphe de la composition.

Lorsque le dissentiment entre le pape et le roi eut dégénéré en lutte ouverte, Boniface VIII publia une bulle portant commandement à tous les prélats de France, docteurs en théologie et autres, de se rendre auprès de lui pour aviser de concert aux moyens de réprimer les entreprises de l'autorité séculière contre les biens et les personnes ecclésiastiques, d'assurer la liberté de l'Eglise et de réformer le royaume et le roi. Philippe le Bel, de son côté, fit convoquer à Paris une assemblée des Etats du royaume, la première où les députés de la bourgeoisie aient été admis, pour délibérer sur les mesures à prendre dans l'intérêt de la couronne. En même temps, voulant s'opposer à la réunion ordonnée par le Saint-Siége, il interdit, sous des peines sévères, à tous ecclésiastiques de se rendre en pays étranger.

Ces invitations et ces défenses contradictoires émanées de deux puissances, l'une et l'autre respectées et redoutées, placèrent le clergé dans une situation pleine d'embarras. Une partie, et ce ne fut pas la moins nombreuse, accourut à Paris porter au prince des protestations de fidélité et de dévouement; mais six abbés, trente-cinq évêques et quatre archevêques, bravant les menaces du pouvoir temporel, passèrent les monts et s'en vinrent offrir à Boniface VIII l'appui de leur autorité et de leur expérience. L'histoire a conservé les noms de ces courageux prélats consignés dans les actes par lesquels le roi ordonnait la saisie de leurs biens (1). Or, parmi eux figure l'archevêque de Bourges, celui-là même qui passe pour s'être constitué l'apologiste officieux de la puissance royale. Et il faut bien que, dès l'origine de la querelle, Gilles de Rome n'ait pas caché ses véritables sentiments et que son attitude ait surpris et irrité profondément Philippe le Bel : car sa promotion à l'épiscopat fut l'un des griefs allégués contre Boniface VIII devant les Etats généraux. « Les bénéfices de l'Eglise de France, s'écriaient les orateurs du roi, sont

(1) Dupuy, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel, roy de France*, Paris, 1655, in-fol., p. 86.

livrés par le pape à des étrangers, à des Italiens qui en recueillent les revenus et qui appauvrissent le pays. » Bien que Gilles de Rome ne fût pas nommé, les Cardinaux romains ne se trompèrent pas sur le sens de cette apostrophe, et dans les lettres qu'ils adressèrent tant aux députés de la noblesse qu'à ceux de la bourgeoisie, ils répondirent que les seuls Italiens pourvus de bénéfices en France étaient l'archevêque de Bourges et l'évêque d'Arras, qui ne pouvaient être suspects au prince et dont l'éminent savoir et les autres qualités étaient bien connus (1). Le cardinal de Porto, devant le consistoire qui se tint à Rome, fit la même remarque, et il ajouta que le roi de France n'avait pas à se plaindre de pareils choix faits par le pape, puisque frère Ægidius dont il s'agissait, avait été nommé et élevé dans son royaume. Ces apologies, dans lesquelles le nom de Gilles de Rome paraît seul à côté de celui de l'évêque d'Arras ne permettent pas de douter que les invectives des défenseurs de la cause royale ne fussent dirigées contre lui (2). Vers 1301, Philippe le Bel traitait donc son ancien maître, non pas comme un partisan sur le dévouement duquel il put compter, mais comme un adversaire dont il avait tout à craindre. Ses appréhensions étaient sans doute fondées, puisque l'éminent archevêque avait quitté son diocèse pour se rendre auprès de Boniface VIII ; mais Gilles de Rome aurait-il

(1) Voyez dans Dupuy la lettre des cardinaux aux barons du royaume l. i, p. 64 : « Nostræ quoque memoriæ non occurit quod cathedralibus ecclesiis dicti regni providerit (dom. pontifex) de personis italicis, nisi Bituricen. et Attrebaten. Ecclesiis, quibus de personis providit ipsis regi non suspectis et regno, quorum eminens scientia late patet, nec sunt conditiones eorum incognitæ. »

Les cardinaux tiennent le même langage aux maires et échevins, l. i, p. 71 : « Qui quoque Dominus noster (Pontifex) de nullo archiepiscopo vel episcopo providit alicui cathedrali Ecclesiæ dicti regni, nisi de oriundis de ipso regno, Bituricen. Archiepiscopo et Attrebaten. Episcopo duntaxat exceptis, quorum eminens scientia late patet, et sunt notæ laudabiles conditiones eorum. »

(2) Dupuy, II, p. 76 : « Bene verum est quod summus Pontifex dominus noster posuit fratrem Ægidium de Roma de ordine Augustinorum, non insisto ad ejus commendationem, sed tamen vos scitis qualis clericus est, ipse est magister in theologia, et fuit nutritus et educatus in regno illo. »

*

changé d'attitude, et ayant soutenu d'abord la cause du pape, aurait-il ensuite embrassé le parti du roi? Cette conjecture, il faut l'avouer, n'est rien moins que probable, et pour la justifier, de simples allégations ne suffiraient pas. Hâtons-nous d'ajouter, afin d'abréger la discussion, qu'elle est contredite ouvertement par un document très-précieux, qui n'a pas encore vu le jour, mais dont l'authenticité n'est pas contestable.

Les historiens de l'ordre de Saint-Augustin, Gandolfo et Ossinger (1) parlent d'un traité manuscrit sur la puissance ecclésiastique, *de Ecclesiastica potestate*, qui existe dans quelques bibliothèques d'Italie, sous le nom de Gilles de Rome. Gandolfo ajoute que si ce traité devait jamais être publié, il fournirait des arguments décisifs à ceux qui regardent comme apocryphe l'opuscule mis au jour par Goldast (2). Nous n'avons pas exploré les richesses bibliographiques de l'Italie, mais la Bibliothèque impériale de Paris possède un volume in-4°, d'une écriture du quatorzième siècle, provenant du fonds de Colbert, et inscrit à l'ancien catalogue des manuscrits latins sous le n° 4229, dans lequel se retrouve, avec un traité de Jacques de Viterbe et quelques autres opuscules sur des sujets analogues, l'ouvrage de l'archevêque de Bourges, *de Ecclesiastica potestate*. Comme il est inédit, nous croyons utile, malgré la délicatesse de ces matières, d'en présenter rapidement l'analyse.

L'ouvrage est dédié au pape Boniface VIII. Bien que les formes de la dédicace ne s'écartent pas sensiblement du style usité, certaines nuances trahissent un sentiment particulier d'obéissance et de dévouement pour le Saint-Siége. Ainsi les expressions de maître et seigneur y sont plusieurs fois répétées avec un accent de filiale soumission. L'auteur, primat d'Aquitaine, archevêque de Bourges, se

(1) Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis scriptoribus*, Romæ, 1704, in-4°, p. 33; Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt, 1768, in-fol. Je pense que c'est le même ouvrage qui, dans un manuscrit du couvent des Augustiniens à Vérone, était intitulé, au témoignage d'Ossinger, *de Excellentia summi pontificis*.

(2) Gandolfo, *ibid.* : « Libri tres de Potestate ecclesiastica in uno volumine qui libri necessario impressioni tradendi sunt, ut melius ostendatur falsitas libri editi à Goldasto. »

reconnaît, malgré les dignités dont il est revêtu, l'humble créature du pontife romain, *ejus humilis creatura* (1). La suite, comme on va le voir, ne dément pas ce modeste début.

L'archevêque de Bourges a partagé son livre en trois parties. La première partie qui traite de l'autorité sacerdotale dans ses rapports avec le glaive matériel et l'autorité séculière comprend neuf chapitres formant un peu plus de huit feuillets du manuscrit de la Bibliothèque impériale. Après un court prologue, où il dit que c'est un devoir pour tous les fidèles de bien connaître l'étendue de la puissance du Saint-Siége, l'auteur établit d'une manière générale que, par l'éminence et la sainteté de sa juridiction, le pontife de Rome peut être comparé à cet homme spirituel dont parle l'Apôtre, qui juge toutes personnes et toutes choses, sans avoir lui-même d'autre juge que Dieu; souverain arbitre de l'âme qu'il peut retrancher de la société des fidèles, il le devient par là de l'homme tout entier dont l'âme est la maîtresse partie. Ces principes posés, il s'agissait de les appliquer à l'autorité laïque. Mais déjà la question ne se trouvait-elle pas tranchée implicitement contre elle? Donc, suivant Gilles de Rome, il appartient à l'Eglise d'instituer les rois, et, quand ils gouvernent mal, de les juger. C'est à elle que le Seigneur s'adresse par la bouche de son prophète : « Je t'ai établi sur les nations et sur les royaumes, pour que tu les arraches de la terre et que tu les détruises, et que, les ayant dispersés, tu fondes et élèves de nouveaux empires. » Quatre faits démontrent la supériorité du sacerdoce : 1° la perception de la dîme par l'Eglise; 2° le privilége qu'elle a de bénir et de consacrer les puissances séculières; 3° le mode d'établissement de ces puissances, qui ont toutes reçu leur institution du pouvoir sacerdotal, à l'exception de quelques-unes qui furent un brigandage organisé; 4° le spectacle de l'univers, dans lequel nous voyons les corps grossiers régis par l'intelligence, comme les princes temporels doivent l'être par le souverain pontife. Ajoutons la priorité historique du

(1) « Sanctissimo patri ac domino suo, domino singulari, domino Bonifacio, divina providentia sacrosanctæ romanæ ac universalis ecclesiæ summo pontifici, frater Egydius, ejus humilis creatura, eadem miseratione, Byturicensis archiepiscopus, Aquitaniæ primas. . . . »

sacerdoce, qui date du premier sacrifice offert à Dieu par Adam et Abel, et qui, par conséquent, a existé bien avant qu'il y eût des rois. Ainsi, à l'image de la nature humaine qui se compose de deux substances et qui réclame une double nourriture, la société, pour se défendre, a deux glaives, l'un spirituel, l'autre temporel; et de même que l'esprit doit commander au corps, de même le glaive temporel doit être soumis au glaive spirituel. Ces deux glaives sont tous deux aux mains du pape, comme ils furent, sous l'ancienne loi, aux mains de Moïse et des grands prêtres; mais le pape n'en fait pas un égal usage. Tandis qu'il se réserve le glaive spirituel, il abandonne le temporel aux princes séculiers, pour qu'ils s'en servent à son ordre et sous son autorité. Toutefois, la suprématie pontificale n'a pas à souffrir de ce partage qui relève au contraire la dignité du sacerdoce: car il est conforme à la nature que les causes les plus élevées aient sous leur dépendance les causes inférieures qui leur servent d'intermédiaires et d'instruments pour réaliser la fin de leur opération.

Cet exposé rapide, mais fidèle, je crois, des matières développées par Gilles de Rome dans la première partie de son ouvrage, permet d'apprécier le caractère et l'intention du traité de *Ecclesiastica potestate*. Mais si quelque doute subsistait encore sur l'étendue des prérogatives que le docte théologien reconnaît à la papauté, il serait facilement dissipé par l'analyse des quatorze chapitres de la seconde partie. L'auteur y traite du pouvoir de l'Eglise sur les biens temporels. Il commence par établir, et je ne pense pas que, de nos jours, il trouve sur ce point des contradicteurs, que la possession de ces biens n'est pas interdite au clergé par l'Ancien Testament ni par le Nouveau. Mais, comme on peut le présumer, il ne s'en tient pas à cette apologie de la propriété ecclésiatique. Dans son opinion, l'Eglise non-seulement peut posséder, mais, en la personne du souverain pontife, elle a droit sur tout ce qui peut être l'objet d'une possession. Quelle est la destination de choses temporelles? N'est-ce pas l'utilité du corps? Et le corps, n'est-il pas subordonné à l'âme qui est elle-même soumise au souverain pontife? Donc, en vertu de l'autorité même qui lui appartient sur l'âme, le souverain pontife a sous sa juridiction les choses temporelles; nos âmes, nos corps et nos biens,

tout relève également de lui. Alors même que cette dépendance n'existe pas en fait, méconnue qu'elle est par les passions des hommes, elle subsiste en droit; elle constitue pour les fidèles une dette dont ils ne peuvent pas absolument s'affranchir (1). L'archevêque de Bourges corroborait cette conclusion par ses précédentes maximes sur les rapports des deux puissances. En effet, si le pouvoir séculier, qui a le soin des affaires temporelles, doit rester soumis à l'autorité supérieure du sacerdoce, n'est-on pas amené par la force des choses à reconnaître que la compétence du sacerdoce embrasse même le temporel, qu'il dispose de tous les éléments et de toutes les forces de la société civile, et que c'est un devoir pour les souverains de tout régler dans leurs Etats selon ses vues et pour son service, l'armée, les finances, la législation, l'ordre judiciaire, la constitution politique du pays? « Il est évident, s'écrie Gilles de Rome, que l'art de gouverner les peuples consiste à les coordonner aux lois de l'Eglise, comme la matière est coordonnée à la forme (2). » Cette formule paraîtra sans doute bien excessive à la plupart de nos lecteurs, et cependant elle n'est pas encore le dernier mot de l'archevêque de Bourges; elle n'exprime pas les dernières conséquences de ses principes. Telle est, suivant lui, l'étendue de la puissance ecclésiastique, qu'elle comprend même les propriétés privées, et que, par exemple, le possesseur d'un champ ou d'une vigne ne peut pas les posséder justement, s'il ne les possède sous l'autorité

(1) P. II, c. 4, fol. 14, v° : « Patet quod omnia temporalia sunt sub dominio Ecclesiæ collocata, et si non de facto, quoniam multi forte huic juri rebellantur, de jure tamen et ex debito temporalia summo pontifici sunt subjecta, a quo jure et à quo debito nullatenus possunt absolvi. »

(2) C. 6, fol. 18, v° : « Patet ergo, quod terrena potestas et ars gubernandi populum secundum terrenam potestatem, est ars disponens materiam ad dispositionem ecclesiasticæ potestatis. Ipsa terrena potestas debet sic esse subjecta potestati ecclesiasticæ, ut seipsam et omnia organa et instrumenta sua ordinet ad obsequium et ad nutum spiritualis potestatis, et quoniam organa et instrumenta potestatis terrenæ sunt civilis potestas, arma bellica, bona temporalia quæ habet, leges et constitutiones quas condit, ideo seipsam et omnia hæc tanquam ejus organa et instrumenta ordinare debet ad obsequium et voluntatem ecclesiasticæ potestatis. »

de l'Eglise et de par l'Eglise (1). L'enfant qui a recueilli la succession paternelle est moins redevable à son père qu'à l'Eglise ; car si son père l'a engendré selon la chair, l'Eglise l'a régénéré selon l'esprit, et autant l'esprit l'emporte sur la chair, autant les droits que sa régénération spirituelle lui confère, l'emportent sur ceux qu'il tient de sa génération charnelle. Sans le baptême et sans les sacrements, que sommes-nous, sinon des esclaves du péché, des créatures rebelles à qui cette désobéissance a enlevé toute espèce de droits, non-seulement sur les biens de l'éternité, mais encore sur ceux de la vie présente? L'Eglise seule, en nous réconciliant avec Dieu, nous fait recouvrer ce que nous avons perdu, et légitime en nos mains les possessions qui composaient l'héritage de nos pères (2). Mais quoi ! les Infidèles qui n'ont pas été régénérés par le baptême, les chrétiens eux-mêmes qui n'ont pas été purifiés de leurs fautes par la pénitence, tous ceux qui vivent en dehors de l'Eglise, ne sont-ils pas, malgré leurs souillures, les justes propriétaires des biens qu'ils possèdent? Non, répond Gilles de Rome ; cette possession en leurs mains n'est pas légitime ; elle a lieu contre la vérité et le droit. Tout ce que nous avons, nous l'avons reçu de Dieu ; si nous ne l'employons pas pour la gloire de Dieu, si nous nous élevons contre l'Eglise de Dieu, nous ne sommes que des dépositaires déloyaux et d'iniques détenteurs des dons de la Providence (3).

(1) Cap. 6, fol. 20, r°. : « His ergo declaratis, volumus descendere ad propositum et ostendere quod nullum sit dominium cum justitia, nec rerum temporalium, nec personarum laïcarum, nec quorumcumque, quod non sit sub Ecclesia et per Ecclesiam, ut agrum, vel vineam, vel quodcumque quod habet hic homo, vel ille, non possit habere cum justitia, nisi habeat id sub Ecclesia et per Ecclesiam. »

(2) *Ibid.*, fol. 20, r° : « Vides ergo quod adjustam et dignam possessionem rerum plus facit regeneratio per Ecclesiam quæ est spiritualis, quam generatio prima quæ fuit carnalis. » Fol. 20, V° : « Magis es dominus possessionis tuæ et cujuscumque rei quam habes, quoniam es Ecclesiæ filius spiritualis, quam quoniam es filius patris carnalis. » Cap. IX, fol. 23, V° : « Quilibet fideles quoties in peccatum mortale labuntur et per Ecclesiam absolvuntur, toties omnia bona sua, omnes honores, omnes potestates et facultates suas debent recognoscere ab Ecclesia, per quam absoluti, facti sunt talibus digni quibus, cum peccato serviebant, erant indigni. »

(3) Cap. XI, fol. 26, v° : « Volumus ad ipsam possessionem, et domi-

Je ne sais si Gilles de Rome avait en vue ces étranges maximes, si dures, si outrées, si capables d'effrayer et d'irriter les esprits, lorsque, dans le prologue de son ouvrage, par une précaution oratoire sans doute bien nécessaire, il conjurait ses lecteurs d'attendre, pour le juger, qu'ils eussent achevé de le lire entièrement. Quoi qu'il en soit, dans une troisième partie qui n'était ni la moins difficile à composer, ni la moins importante, il tempère la rigueur de sa doctrine sur la primauté du sacerdoce, et essaie d'établir qu'elle n'altère pas la notion et ne compromet pas les droits de l'autorité civile

Quelle est la mission de l'Eglise? C'est le salut des âmes? Il est donc juste qu'elle intervienne toutes les fois que ce grand intérêt, confié à sa garde particulière, se trouve menacé ou compromis ; et comme il arrive souvent que la recherche des biens temporels le met en péril, elle est naturellement appelée à connaître, comme le magistrat séculier et avec une autorité supérieure à la sienne, des questions qui se rattachent à la possession de ces biens. Cependant quelque préjudice moral que les jouissances terrestres nous causent, en nous détournant de nos fins éternelles, il est certain que les richesses, les fruits de la terre et les autres biens matériels sont spécialement destinés à l'entretien de notre corps, et qu'ils ne concernent notre âme que d'une manière très-indirecte. Conséquemment, pris en eux-mêmes, ils tombent sous la juridiction immédiate de la puissance civile à qui le soin de tout ce qui regarde le corps est dévolu. C'est à cette puissance qu'il appartient de prononcer sur les différends dont ils sont l'objet parmi les hommes, et par exemple c'est elle qui doit régler l'ordre des successions ; l'Eglise en ce cas a seulement une compétence lointaine, et comme un droit de contrôle, inhérent à son caractère sacré (1).

nium et potestatem infidelium nos convertere, ostendentes quod nullam possessionem, nullum dominium, nullam potestatem possunt infideles habere vere et cum justitia. » *Ibid.*, fol. 27, r°. « A Deo habemus res temporales et dominia et potestates, quoniam non est potestas, nisi a Deo : quanto ergo magis hæc omnia habemus a Deo, tanto sumus magis injusti possessores, si inde non servimus Deo. »

(1) Part. III, cap. V, fol. 47, v° : « Nisi immineat spiritualis casus, si agatur de temporalibus, ut temporalia sunt et ut sunt in sustamentum cor-

Le partage entre la propriété ecclésiastique et la propriété civile s'opère d'après des principes analogues. L'Eglise perçoit la dîme, les offrandes et les autres revenus appartenant aux institutions religieuses; elle a, en outre, sur toute espèce de biens, un droit primitif, supérieur et général, en vertu duquel elle consacre les possessions individuelles. Mais cette primauté du sacerdoce n'anéantit pas la propriété du souverain temporel qui conserve toute latitude pour retirer de ses domaines et obtenir de son peuple les ressources nécessaires au bien de l'Etat. Ainsi tout ce qui est à l'Eglise, c'est-à-dire à Dieu, est rendu à Dieu, et tout ce qui appartient à César est laissé à César (1). Gilles de Rome ajoute que le souverain pontife doit user avec modération de l'autorité qui lui est confiée, ne pas s'en servir pour porter le trouble dans les Etats, ne pas intervenir à tout propos dans leurs affaires; aussi longtemps que l'intérêt spirituel n'est pas engagé, la raison veut qu'à l'exemple de la Providence qui laisse agir les causes secondes, il laisse les princes gouverner leurs peuples selon qu'ils l'entendent (2). Toutefois, comme la pensée dominante de l'ouvrage est celle de la suprématie pontificale, il a pour conclusion un chapitre dans lequel le pieux écrivain exalte une dernière fois la puissance de l'Eglise et déclare qu'il est

porum nostrorum, spectabit ad judicem civilem et ad potestatem terrenam de ipsis temporalibus judicare secundum immediatam executionem.... Sed si agatur de temporalibus, ut sunt in malum et in damnationem animarum nostrarum, consequens erit quod Ecclesia habeat super temporalibus juridictionem non solum superiorem, et primariam, sed et immediatam et executoriam. »

(1) P. III, cap. XI, fol. 55, v° : « Aliter erunt (res) sub Ecclesia et aliter sub eo (domino temporali) erunt. Sub Ecclesia erunt tanquam sub ea quæ habet dominium superius et primarium, quod dominium est principale et universale; sed erunt sub domino temporali tanquam sub domino qui habet dominium inferius et secundarium, quod est immediatum et executorium. Ex hoc autem dominio superiori, debentur Ecclesiæ de omnibus temporalibus decimæ et oblationes; ex dominio vero inferiori et secundario, debentur potestatibus terrenis et temporalibus dominis de ipsis temporalibus rebus aliæ utilitates et alia emolumenta quæ proveniunt ex temporalibus rebus... In temporalibus, suum jus habet Ecclesia et suum jus habet Cesar. »

(2) Part. III, cap. II, fol. 43.

impossible d'en calculer et d'en mesurer l'étendue : *Quod in Ecclesia est tanta potestatis plenitudo quod ejus posse est sine pondere, numero et mensura.*

Nous avons reproduit, aussi exactement que nous pouvions, le fond de la doctrine du traité *de Ecclesiastica potestate*, sans nous attacher à en suivre les développements chapitre par chapitre, car elle peut se ramener à un petit nombre d'idées principales qui reparaissent pour ainsi dire à chaque page, non sans amener, même dans la forme, d'assez fréquentes répétitions pour lesquelles l'auteur lui-même demande grâce. A peine est-il nécessaire de constater que jamais la puissance pontificale n'a eu de défenseur plus énergique et plus sincère. Si d'autres sont allés aussi loin que Gilles de Rome dans la déduction des prérogatives temporelles du Saint-Siége, certainement personne n'a poussé plus avant. La modération du langage forme un singulier contraste avec l'inflexible rigueur du système ; les maximes les plus absolues qui supposent une conviction ardente, sont exprimées avec calme et sérénité, sans que nulle part une invective contre l'autorité laïque trahisse la passion.

Mais ce qui fait à nos yeux le principal intérêt historique du traité que nous venons d'analyser, c'est l'analogie frappante des doctrines qui y sont exposées, avec quelques-unes de celles qu'à la même époque la cour de Rome cherchait à faire prévaloir. Il existe trois bulles de Boniface VIII dans lesquelles la redoutable question des rapports de l'autorité civile et de l'autorité spirituelle se trouve posée résolûment. Ce sont les bulles *Clericis laïcos* du mois de septembre 1296; *Ausculta fili*, du 5 décembre 1301, et *Unam sanctam*, du mois de novembre 1302. Quel est le sens de ces actes célèbres ? Tout le monde le sait; ils sont l'affirmation la plus éclatante des immunités de l'Eglise et de sa suprématie même temporelle vis-à-vis du pouvoir civil. La bulle *Clericis laïcos* conteste au roi la faculté d'imposer le clergé et frappe d'excommunication tous prélats et ecclésiastiques, réguliers ou séculiers, qui, sans l'expresse autorisation du Saint-Siége, payeraient aux laïques la dîme, ou toute autre partie de leurs revenus, ou une contribution quelconque. Dans sa bulle *Ausculta fili*, que Philippe le Bel fit brûler à Paris, le pape déclare que Dieu l'a établi sur les rois et les royaumes pour arra-

cher, détruire, perdre, dissiper, édifier et planter au nom de Jésus-Christ et par sa doctrine. Enfin la bulle *Unam sanctam*, plus précise et plus absolue encore, enseigne que le pouvoir appartient sur la terre à l'Eglise, qu'elle est la maîtresse et l'arbitre des rois; que la puissance du glaive n'a été remise aux princes que pour s'en servir suivant l'ordre et la permission du souverain pontife. Ne sont-ce pas là exactement les maximes que nous venons de retrouver dans le traité *de Ecclesiastica potestate ?*

Mais l'analogie ne s'arrête pas au fond des doctrines, elle s'étend à leur expression. Ayant rapproché le texte de la bulle *Unam sanctam* et celui de l'ouvrage de l'archevêque de Bourges, nous avons retrouvé presque mot à mot dans notre manuscrit toutes les phrases principales de l'acte pontifical. Quelques citations sont ici nécessaires pour bien faire comprendre l'étendue et la portée de ces ressemblances.

Après avoir rappelé que dans l'Eglise de Jésus-Christ il ne doit y avoir qu'un troupeau et qu'un pasteur, Boniface VIII enseigne que l'Eglise possède deux glaives, le spirituel et le temporel; l'un qu'elle emploie elle-même; l'autre qui doit être employé à son service et suivant ses ordres, par les rois et par les guerriers. Puis il continue en ces termes :

« Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati. Nam cum dicat Apostolus : Non est potestas nisi a Deo; quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt : non autem ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum beatum Dionysium, lex divinitatis est, infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi, omnia æque ac immediate, sed infima per media, et inferiora per superiora ad ordinem reducantur. »

Voici maintenant en quels termes s'exprime Gilles de Rome, au chapitre III du livre Ier :

« Non est potestas nisi a Deo; sed et omnis habet ordinata esse, quoniam, ut tangebamus, quæ sunt a Deo oportet ordinata esse. Non essent autem ordinata, nisi unus gladius reduceretur per alterum et nisi unus esset sub alio. Quoniam, ut dictum est per Dionysium, hoc requirit lex divinitatis quam Deus dedit universis rebus

creatis et hoc requirit ordo universi, id est universarum rerum creatarum, ut non omnia æque immediate reducantur in suprema, sed infima per media et inferiora per superiora. Gladius ergo temporalis tanquam inferior reducendus est per spiritualem tanquam per superiorem, et unus ordinandus est sub altero, tanquam inferior sub superiori. »

Boniface VIII poursuit la comparaison des deux puissances temporelle et spirituelle :

« Spiritualem autem, et dignitate, et nobilitate, terrenam quam libet præcellere potestatem oportet tantò nos clarius fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt. Quod etiam ex decimarum datione, et benedictione et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione, claris oculis intuemur. »

Gilles de Rome tient à peu près le même langage, dans son chapitre IV :

« Quod sacerdotalis potestas dignitate et nobilitate præcedat potestatem regiam et terrenam, apud sapientes dubium esse non potest : quod possumus quidem declarare primo, ex decimarum datione ; secundo, ex benedictione et sanctificatione ; tertio, ex ipsius potestatis acceptione ; quarto, ex ipsarum rerum gubernatione. »

La conséquence des maximes précédentes, c'est évidemment que la puissance spirituelle a le droit de juger la temporelle ; aussi Boniface VIII réclame-t-il sans détour cette prérogative :

« Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali ; sed si deviat spiritualis, minor a suo superiori ; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit judicari. »

Mais que dit Gilles de Rome sur ce même sujet ?

« Si deviat ergo terrena, judicabitur a potestate spirituali, tanquam a suo superiori ; sed si deviat potestas spiritualis et potissime potestas summi pontificis, a solo Domino poterit judicari. »

Nous aurions pu multiplier ces rapprochements ; mais ceux qui précèdent suffisent pour démontrer d'une manière péremptoire la conformité qui existe, dans le fond comme dans la forme, entre l'acte le plus célèbre de Boniface VIII et le traité inédit de Gilles de Rome. En remontant au delà du treizième siècle, on retrouverait une doctrine et même des expressions entièrement semblables chez

plusieurs écrivains ecclésiastiques, par exemple, chez saint Bernard et chez Hugues de Saint-Victor, mais il resterait toujours à expliquer l'étrange coïncidence qui a permis que ces expressions fussent empruntées à la même époque et pour ainsi dire au même moment par la main qui a écrit la bulle *Unam sanctam*, et par l'archevêque de Bourges. Est-ce la bulle pontificale à qui la priorité appartient, et dont le texte aurait passé, par un plagiat bien excusable, dans l'ouvrage de l'illustre théologien? Cet ouvrage, au contraire, serait-il le premier en date, et aurait-il satisfait à ce point le rédacteur anonyme de la bulle, que celui-ci se serait contenté d'en extraire les passages les plus saillants et de les coordonner au moyen de transitions? Ce qui ne semble pas douteux, après les citations que nous avons données de ces deux manifestes en faveur de l'autorité pontificale, c'est que l'un a servi pour composer l'autre, quel que soit d'ailleurs le modèle et quelle que soit la copie. Ne pouvons-nous pas supposer qu'ils sont sortis tous deux de la même main, et que, dans cette controverse périlleuse avec un puissant monarque dont la papauté affrontait la colère, elle avait trouvé, pour exposer et pour défendre ses prétentions, la plume savante et exercée du prélat français? Les historiens (1) s'accordent pour regarder la décrétale *Unam sanctam* comme l'œuvre du concile qui se tint à Rome au mois d'octobre 1302. Or, Gilles de Rome, nous l'avons vu, avait quitté son diocèse, malgré les ordres du roi, pour se rendre à cette assemblée. Tout porte à croire qu'il passa quelque temps en Italie; car, au mois de décembre de l'année suivante, il n'était pas encore de retour dans sa ville épiscopale, lorsque le chapitre de la cathédrale et plusieurs religieux appartenant à différentes communautés se réunirent, sur la demande d'un envoyé de Philippe le Bel, afin d'adhérer à tout ce que le roi avait arrêté (2). Partisan courageux de Boniface VIII, théologien illustre, homme d'expérience autant que de savoir, n'était-il pas au nombre de ceux sur qui la papauté devait se reposer le plus naturellement du soin de défendre sa suprématie? Nous livrons à nos lecteurs cette conjecture, que nous ne

(1) Fleury, *Hist. Ecclés.*, liv. xc, ch. 18.
(2) Dupuy, l. i. p. 176 et suiv.

serions pas en mesure de démontrer directement, mais qui nous paraît s'accorder assez bien avec l'ensemble des faits jusqu'ici connus.

On connaît la fin prématurée de Boniface VIII, tué par le chagrin, à la suite des scènes violentes dont la ville d'Anagni avait été le théâtre. On sait aussi les changements qui suivirent cette mort inattendue, et la nouvelle attitude que prit la papauté sous Benoît XI, mais principalement sous Clément V. Le roi de France l'emporta, les excommunications qui avaient été lancées contre lui et les siens furent levées; la bulle *Clericis laïcos* fut retirée; la bulle *Unam sanctam* expliquée dans un sens favorable au pouvoir royal. Clément V déclarait, à la vérité, qu'il n'entendait pas innover, mais laisser les choses en l'état où elles avaient toujours été ; d'où l'on pouvait conclure qu'il ne renonçait pas entièrement aux anciennes prétentions du Saint-Siége sur le temporel des couronnes; mais cette réserve implicite, que les canonistes ont relevée plus tard, frappa beaucoup moins les esprits que les marques éclatantes de faveur que le pape prodiguait au roi de France, et qui furent regardées, par les amis et les ennemis de ce prince, comme le triomphe de sa politique. Dans cette situation, il n'est pas surprenant que les ouvrages composés pour la défense de la suprématie pontificale aient été laissés dans l'ombre. Si le vainqueur avait intérêt à en effacer le souvenir, le parti vaincu pouvait à peine, sans protester par une voie détournée contre sa défaite, en multiplier les copies et les produire au grand jour. Le traité de l'archevêque de Bourges sur la puissance ecclésiastique partagea le sort de celui de Jacques de Viterbe, composé pour la défense de la même cause (1), et qui, étouffé dès

(1) L'ouvrage de Jacques de Viterbe est dédié, comme celui de Gilles de Rome, à Boniface VIII, et fait également partie du manuscrit que nous avons eu sous les yeux. En voici le début . « Sanctissimo in Christo patri ac reverendissimo domino Bonifacio divina providentia sacrosanctæ ac universalis ecclesiæ pontifici summo frater Jacobus de Viterbio, ordinis Heremitarum sancti Augustini, theologicæ facultatis professor licet inutilis, cum summa devotione, obedientia et reverentia devota pedum oscula beatorum. Opusculum subditum de regimine christiano quod aggredi me induxit filialis devotio ad sacrosanctam matrem Ecclesiam atque sedem

son apparition, est resté inédit, malgré son mérite incontestable, tandis que des productions beaucoup moins savantes obtenaient les honneurs de la publicité. Gilles de Rome est cité, par l'apologiste de Bellarmin, parmi les défenseurs du pouvoir temporel du pape (1); mais son livre était si peu répandu, le rôle qu'il a joué si mal apprécié, que l'opuscule de *Utraque potestate*, de tout point si contraire à ses véritables sentiments, avait pu paraître sous son nom dans le recueil de Goldast, et avait été accepté comme authentique par Bossuet. Peut-être n'était-il pas sans intérêt de signaler cette erreur, de mettre en lumière un ouvrage important, et d'éclairer une partie peu connue de la carrière politique de cet illustre archevêque de Bourges, la gloire de l'ordre de Saint-Augustin, et l'une des plus grandes figures de l'Université de Paris et de l'épiscopat français.

apostolicam cui pastor et regum terræ sacer princeps, disponente Altissimo, præsidetis, consideravi nulli esse dignius offerendum quam vestræ sanctæ Paternitati quæ ad libertatem ecclesiastici regiminis et exaltationem catholicæ veritatis prudenter et flagranter invigilat... »

(1) Voy. *Apologia pro illustr. Card. Bellarmino*, auct. Ad. Schulkenio ap. Roccaberti *Biblioth. pontific.*, tom. II, p. 12.

Afin de compléter l'analyse que nous avons donnée de l'ouvrage de Gilles, de Rome, sur la puissance ecclésiastique, nous reproduirons ici la dédicace et l'intitulé des chapitres de tout l'ouvrage. A défaut de citations plus étendues, cette table des matières permettra de mieux apprécier le caractère et le plan de la composition.

Sanctissimo patri ac domino suo, domino singulari, domino Bonifacio, divina providentia sacrosanctæ romanæ ac universalis Ecclesiæ summo pontifici, Frater Ægydius, ejus humilis creatura, eadem miseratione Byturicensis archiepiscopus, Aquitaniæ primas, cum omni subjectione seipsum ad pedum oscula beatorum infra scriptam compilationem de ecclesiastica potestate eisdem beatis pedibus humiliter offerentem.

Fol. 1, r°. — Incipiunt capitula primæ partis præsentis libri de ecclesiastica potestate, in qua tractatur de potestate summi pontificis respectu materialis gladii et respectu potentiæ secularis.

Ibid. — Capitulum primum. In quo est prologus hujus libri declarans quod, ne ignoremur a Domino, non debemus summi pontificis potentiam ignorare.

Ibid., v°. — Capit. II. Quod summus pontifex est tantæ potestatis quantæ est ille spiritualis homo qui judicat omnia, et ipse a nemine judicatur.

Fol. 2, r°. — Capit. III (1). Quod summus pontifex est tantæ potestatis quod est illa potestas cui omnis anima debet esse subjecta.

Fol. 3, r°. — Capit. IV. Quod spiritualis potestas instituere habet terrenam potestatem, et si terrena potestas bona non fuerit, spiritualis potestas eam poterit judicare.

Ibid., v°. — Capit. V. In quo adducuntur IX rationes quod sacerdotalis potestas sublimior et dignior est omni regia potestate.

(1) Dans le corps du volume, le chapitre 3 porte le numéro 2; cette erreur qui se reproduit de chapitre en chapitre jusqu'à la fin de la première partie, n'existe pas dans la table qui se lit au commencement de l'ouvrage.

Fol. 4, v°. — Capit. VI. Quod sacerdotalis potestas non solum dignitate, sed tempore prior est regia potestate.

Fol. 6, r°. Capit. VII. Quod sicut in homine est duplex substantia, corpus et spiritus, et sicut est dare duplicem cibum, corporalem et spiritualem, sic est ponere duplicem gladium, quorum unus alteri debet esse subjectus.

Fol. 7, v°. — Capit. VIII. Quomodo hii duo gladii in una et eadem persona, videlicet in summo pontifice per quamdam excellentiam reservantur.

Fol. 8, v°. — Quod decet Ecclesiam habere materialem gladium non ad usum, sed ad nutum, et quod sic habere hunc gladium est majoris perfectionis et excellentiæ potioris.

Fol. 9, v°. — Incipit secunda pars hujus operis ubi agitur de Ecclesiæ potestate quantum ad hæc temporalia quæ videmus.

Ibid. — Capitulum primum. Quod liceat Ecclesiæ et generaliter clericis habere temporalia.

Fol. 10, v°. — Capit. II. In quo solvuntur dicta Evangelii quæ videntur nostro proposito contraria, quod non liceat clericis temporalia aliqua possidere.

Fol. 12, r°. — Capit. III. In quo solvuntur dicta et auctoritates Veteris Testamenti, quod non liceat clericis temporalia possidere.

Fol. 13, r°. — Capit. IV. Quod omnia temporalia sub dominio et potestate Ecclesiæ et potissime summi pontificis collocantur.

Fol. 14, v°. — Capit. V. Quod potestas regia est per potestatem ecclesiasticam, et a potestate ecclesiastica constituta est et ordinata, in opus et obsequium ecclesiasticæ potestatis, propter quod clarius apparebit quomodo temporalia sunt sub dominio Ecclesiæ collocata.

Fol. 16, r°. Capit. VI. Quod terrena potestas tum particularior, tum quod materiam præparans, tum quod etiam longinquius attingit optimum, secundum se et secundum sua, spirituali potentiæ jure et merito famulatur.

Fol. 19, r°. — Capit. VII. Quod omne dominium cum justitia, sive rerum, sive personarum, sive sit utile, sive potestativum, non nisi sub Ecclesia et per Ecclesiam potest esse.

Fol. 20, v°. — Capit. VIII. Quod nullus est dignus hereditate paterna.

nisi sit servus, et filius Ecclesiæ, et nisi per Ecclesiam sit dignus hereditate æterna.

Fol. 22, r°. Capit. IX. Quod licet non sit potestas nisi a Deo, nullus tamen est dignus aliqua potestate, nisi sub Ecclesia et per Ecclesiam fiat dignus.

Fol. 23, v°. — Capit. X. Quod in omnibus temporalibus Ecclesia habet dominium universale; fideles autem de jure et cum justitia dominium particulare habere possunt.

Fol. 26, v°. — Capit. XI. Quod infideles omni possessione et dominio ac potestate qualibet sunt indigni.

Fol. 27, v°. — Capit. XII. Quod in omnibus temporalibus Ecclesia habet dominium superius, ceteri autem solum dominium inferius habere possunt.

Fol. 30, v°. — Capit. XIII. Quare sunt duo terreni gladii in Ecclesia et quomodo hii duo gladii sunt sumendi.

Fol. 35, v°. — Capit. XIV. Quod cum duo gladii sint in Ecclesia, quinque de causis gladius inferior non superfluit propter superiorem, sed hii duo gladii decorant et ornant Ecclesiam militantem.

Fol. 37, v°. — Capit. XV. Ubi plenius agitur quomodo duo gladii qui sunt in Ecclesia adaptantur ad duos gladios in evangelio nominatos.

Fol. 38, v°. — Incipit tertia pars hujus operis in qua solvuntur objectiones quæ contra præhabita fieri possunt.

Ibid. — Capitulum primum. Quod cum dictum sit quod Ecclesia in temporalibus habeat universale dominium, quomodo intelligendum sit quod non est de rigore juris ut a civili judice appelletur ad papam.

Fol. 40, v°. — Capit. II. Cum Ecclesia super temporalibus habeat universale dominium, quomodo intelligendum est quod summus pontifex non vult juridictionem regum perturbare, et quod non ad Ecclesiam, sed ad reges spectat de possessionibus judicare.

Fol. 43, r°. — Capit. III. Quod ratio persuadet prima, materialia et naturalia manifestant, nec non et tertio divina gubernatio hic declarat qualiter summus pontifex circa temporalia se debet habere.

Fol. 44, r°. — Capit. IV. Quod cum omnia temporalia sint sub dominio Ecclesiæ, quomodo intelligendum est quod ait Innocentius III quod « cunctis causis inspectis, temporalem juridictionem casualiter exer-« cemus. »

Fol. 46, r° — Capit. V. Quod si temporalia fiant spiritualia, vel annectantur spiritualibus, vel è contrario temporalibus spiritualia sint annexa, sunt spirituales casus per quos Ecclesia juridictionem temporalem dicitur exercere.

Fol. 48, r°. — Capit. VI. Cum pro quolibet criminali peccato possit Ecclesia quemlibet Christianum corripere, et ex hoc temporalem juridictionem peragere, qualiter præcipue ad Ecclesiam spectat, cum litigium temporalium contrariatur paci, et cum pacis fœdera sunt juramento firmata.

Fol. 49, r°. — Capit. VII. Quod tam ex parte rerum temporalium, ut superius est narratum, tam ex parte potestatis terrenæ, ut in hoc capitulo ostendetur, quam etiam ex parte potestatis ecclesiasticæ, ut in sequenti capitulo declarabitur, possunt sumi spirituales casus propter quos summus pontifex se de temporalibus intromittit.

Fol. 51, r°. — Capit. VIII. In quo narrantur speciales casus, sumpti ex parte potestatis ecclesiasticæ, in quibus ad Ecclesiam pertinebit jurisdictionem in temporalibus exercere.

Fol. 52, r°. — Capit. IX. Quod est plenitudo potestatis, et quod in summo pontifice veraciter potestatis residet plenitudo.

Fol. 53, v°. — Capit. X. Cum in summo pontifice sit plenitudo potestatis, non tamen sit in cœlo hujus plenitudo, qualiter potestas ejus dicatur esse cœlestis.

Fol. 54, v°. — Capit. XI. Cum in summo pontifice plenitudo resideat potestatis, quomodo intelligendum est dictum Hugonis, quod pia devotione fidelium, temporalia quædam ecclesiis concessa sunt possidenda.

Fol. 56, r°. — Capitulum ultimum. Quod in Ecclesia est tanta potestatis plenitudo quod ejus posse est sine pondere, numero et mensura.

Explicit liber de ecclesiastica potestate sive de summi pontificis potestate.

Paris, Imprimerie de Paul Dupont,
rue de Grenelle-St-Honoré, 45



